ל

לכבוד כבוד הרב לב׳ מו״ר ...

הנני שולח לו למזכרת מעט ש...

תודה אהבת ושמחה את הס...

„מנחת יבק״ של הרה״ג מנח...

אבד״ק דק״ה קיטאן שיזכה לה ...

לכתוב דרשה שלו והשבנה ה...

הנני שולח לך המנה גמורה ל...

מעט דין ואורך חיים ב...

57
611
668
1240
1908

# ספר

# מתת ידו

## שו"ת מהד"ת מחלק או"ח

וביאורים מעט לפסקי רבינו הרמב"ם ז"ל.

## וחלק ראשון

## שו"ת מהלכות שחיטה וטריפות:

אשר חנני החונן דעת. **מתתיהו** בהר"ר **מאיר** ז"ל
מבוטען. בע"מ ספר **מתת ידו** בהיותי רב
בשערשאב.

# פיעטרקוב

אצל ר' נטע קראנענבערג ור' חנוך פאלמאן נ"י.
שנת יגדיל תורה לפ"ק

---

СЕФЕРЪ МАТУСЪ ЮДО

Подарокъ Рука

т. е.

Коментаріи Къ Религіознимъ Законамъ

Тип. Я. Курнендза г. Петроковъ 1908 г.

# הקדמה ראשונה. עמ״י עש״ו.

## מדבר בה בביאור ברכת התורה. ובו מבואר כמה מאמרי רז״ל:

**המג״א** ז״ל כתב בסי׳ תצ״ד. ז״ל קשה לי האיך אנו אומרים בשבועות יום מתן תורתינו הלא קיי״ל כר׳ יוסי דאמר בז׳ בסיון נתנה תורה דהא קיי״ל דבעי לפרושי ו׳ עונות כו׳ ולדידן שבועות בו׳ בסיון לעולם. ובאמת הרמב״ם ז״ל פ״ה מה׳ אבה״ט פסק דא״צ לפרושי רק ג׳ עונות כו׳ וא״כ מנהגינו ע״פ הרמב״ם ז״ל ומש״כ ביו״ד כר״י היינו לחומרא עכ״ל ועיין בח״י ז״ל סי׳ ת״ל סעקי״ב מש״כ בזה. (ועיין בהבורינו חאו״ח סי׳ ל״ו מש״כ בזה לתרץ קושיא זו באופן אחר ושם כתבנו דאפילו לדעת ר׳ שמעיה דס״ל עצרת פעמים חמשה כו׳ וכזמן שהי׳ מקדשין ע״פ הראיה וסניהם הי׳ חסרין ואז הי׳ חל עצרת בה׳ בחודש סיון מ״מ הי׳ יכולין לומר יום מתן תורתינו בעצרת שהי׳ ה׳ בחודש עיי״ש):

**ונקדים** לבאר בע״ה מרז״ל בברכות (דף י״א ע״ב) ויהי רצון שיחשב זה לפני החונן לאדם דעת כברכת התורה אשר האדם מחוייב בה קודם הלימוד. דז״ל שם מאי מברך אר״י א״ש אשר קדשנו כו׳ לעסוק בד״ת ור׳ יוחנן מסיים בה הכי הערב נא כו׳ עד המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא״י נותן התורה ארה״מ זו היא מעולה שבברכות הלכך לימרינהו לכולהו עכ״ל הגמ׳. והרא״ש ז״ל סוף אות י״ג הביא דעת כולם להלכה. וכתב המעיו״ט ז״ל שם אות ה׳ ז״ל שמעתי מקשים מאי קאמר דאדרבה כיון שהיא המעולה לא נימא אלא היא בלבד. ולגירסת הגמ׳ ור׳ יוחנן מסיים בה כו׳ ניחא דברכה ראשונה ר״י ור׳ יוחנן אמרוה. וזו רה״מ לחיד ולא נימרה כלל אי לאו דהיא מעולה כו׳ עכ״ל. ובחלק הדרושים כתבתי מה של״ז להבין ד״ק הלא מי שסובר שצריך לומר ברכה זו של אשר בחר בנו הוא רה״מ והוא בעצמו משבחה שהיא מעולה שבברכות. אבל ריא״ש ור״י לא אמרוה וכש״כ דלדידהו אינה מעולה שבברכות. וא״כ הדרא קושיא לדוכתא דהיה לן לפסוק כריא״ש ור״י לגבי רה״מ ולא נימרה כלל. (אמנם להגירסא אר״פ זו היא מעולה כו׳ ניחא). והארכתי הרבה בזה בע״ה בחלק הדרושים. וכאן נביא קצת מהדברים אשר כתבתי שם:

**ומה** שנלע״ד דנחזי אנן במה שגלוי לפנינו במעט ההשקפה. אשר בברכות והודאות להבורא ית״ש ויתעלה. שלשה המה מיני טובות אשר בהם העלה הקב״ה את עמו ישראל יותר מכל ברואי מעלה ומטה. א) עצם המצוה אשר זיכנו הבורא יתברך לקיים מ״ע זו של לימוד התורה אשר זה בעצמה הרי היא מ״ע ככל שאר מ״ע של תורה. ואדרבה גדולה מ״ע זו של לימוד התורה יותר מכולם וכדתנן ות״ת כנגד כולם. ובירושלמי דפיאה פ״א הלכה א׳ אמרו ז״ל ות״ת. ר׳ ברכיה ור׳ חייא דכפר דחומין. ח״א אפילו כל העולם כולו אינן שוה לד״א ש״ת. וח״א אפילו כל מצוותיה ש״ת אינן שוות לדבר א׳ מה״ת. ולכאורה צ״ל למה מ״ד הראשון אמר אינן שוות לד״א ש״ת ומ״ד השני אמר לד״א מה״ת. והנלע״ד דמ״ד הראשון מדבר במצוותיה של תורה וע״ז אמר דאפילו כל העולם כולו אינו שוה לד״א של תורה היינו למצוה א׳ שהיא מן התורה. ומ״ד הב׳ מדבר בדברי תורה עצמה וע״ז אמר דאפילו כל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר א׳ מה״ת. ובזה אתי שפיר מה שהביאו שם ראיה לדבריהם מהא דכתוב א׳ אומר וכל חפצים לא ישוו בה (משלי ח׳) וכתוב א׳ אומר וכל חפציך לא ישוו בה (שם ג׳) חפצים אלו אבנים טובות ומרגליות. חפציך אלו דברי תורה (ופירש״י ז״ל כלומר עשיית המצוות שהן מד״ת כו׳ עיי״ש) ולכאורה צ״ל על שהמע״ה גופיה אחרי שבקאפיטל ג׳ אמר כל חפציך וגו׳ דכוונתו על כל המצוות שאינן שוות לד״א מה״ת. א״כ פשיטא דכל עניני עוה״ז אינן שוות לד״א מה״ת. ולמה ליה למימר בסי׳ ח׳ דכל חפצים לא ישוו בה. אמנם לדברינו דמ״ד הא׳ מדבר במצוותיה של תורה וראיה לזה מפסוק דכל חפצים וגו׳ א״כ שפיר השמיענו בסי׳ ג׳ דכל מצוותיה ש״ת אינן שוות לד״א מה״ת. ותרי מילי נינהו. וכן השני מ״ד הללו לא פליגי ומר אמר חדא ומ״א חדא. דמ״ד הראשון פירש בכוונת שהמע״ה בפסוק דכל חפצים שמדבר בטובת ההנאה של עוה״ז אינן שוות לעונג הרוחני בעוה״ב אפילו לעונג הרוחני של מצוה אחת. ומ״ד השני פירש בכוונת הפסוק דכל חפציך וגו׳ דקאי על כל המצוות שאינן שוות לד״א של לימוד התורה:

**ועפ״ז** אמרתי להבין משארז״ל במתניתין סוף הוריות ממזר ת״ח קודם לכה״ג ע״ה שנאמר יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה ועיי״ש במהרש״א מש״כ בזה. ובענ״ד אמרתי בזה דהוקשה להו לרז״ל תחילת הפסוק על סופו. דלשון יקרה שייך על שני דברים השוין במעלות רק שאחת גדולה במעלתה וחשיבותה מול חברתה כמו שני מיני מרגליות ואבנים טובות וכסף וזהב בזה שייך דזו הגדולה והחשיבה יקרה מחברתה שאינה חשובה כ״כ. אמנם לשון לא ישוו בה שייך בדבר א׳ שאין לה שום השתוות נגד חברתה. וכיון דאמר בתחילה לשון יקרה מפנינים דמשמע שהפנינים יש להם השתוות להתורה רק שהתורה יקרה מהם וא״כ איך אמר אח״כ לשון לא ישוה בה. ולכן דרז״ל דשהמע״ה לא מיירי מפנינים וחפיצים בעניני העוה״ז אלא בעניני תו״מ. ואיתא במגילה (דף כ״ז) דפליגי ר״י וריב״ל בפסוק הבית הגדול דרי״א דבית של תורה גדול. וריב״ל״א דעבודה גדולה עיי״ש כל הענין. אלמא דתורה ועבודה יש להם השתוות וע״ז רק דפליגי איזה מהם גדולה. אבל שאר מצוות אין להם השתוות מול התורה. וזהו שדרז״ל דממזר ת״ח כיון דיש בו מעלת תורה קודם לכה״ג ע״ה שנאמר יקרה היא מפנינים מכה״ג שנכנס לפני ולפנים. אבל חפציך היינו שאר מצוות לא ישוו בה:

ב) **מעלה** שניה דמלבד שבזמן שהאדם עמל בה ועוסק לשמה שמקיים בזה מצווה דאורייתא הגדולה מכל המצוות. אע״פ שאינו מבין רק פשטות פירושה וביאורה. אלא עוד שזוכה לחדש בה חידושים לאמיתה ש״ת והתורה נתגדלה על ידו וכמאמר התנא ר״מ כל העוסק בתורה לשמה זוכה כו׳ ונעשה כמעיין המתגבר וכנהר שאינו פוסק כו׳. ונעלה במצוה זו של לימוד התורה יותר מכל מצוותיה גם בזה. דבכל שאר המצוות אין ביד שום אדם ונביא לחדש בה דבר מדעתו להוסיף או לגרוע כאזהרת התורה לא תוסיף ולא תגרע. וכתיב אלה המצוות ודרז״ל בכמ״ד שאין הנביא רשאי לחדש בה דבר מעתה (עיין תמורה דף ט״ז ע״א ויומא דף פ׳ ע״א שבת דף ק״ד) אמנם במצוות לימוד התורה אדרבה כל מה שזוכה האדם לעמול בה ביותר ולחדש בה דברים בכל ד׳ חלקי התורה פרד״ס כל אחד לפי מה שקבלה נשמתו במעמד ה״ס. אז שכרו גדול על מה שמייפה את התורה ומגדיל אותה ומוסיף בה דברים ונקראת על שמו דזאת התורה והחידוש הוא של ר׳ פלוני והתורה מתפארת בו. וכמש״נ בהקדמה שניה בביאור מה שיסדו לנו אנכה״ג בברכת יוצר אור לומר בכל יום המחדש בטובו בכ״י תמיד מעב״ר. דהכוונה בזה דע״י התורה שעוסקין בה ישראל לשמה מחדש תמיד מעב״ר. דכמו דבתחילת בריאת העולם מתפארת התורה שהיתה כלי אומנתו של הקב״ה. כן כל החידושים והתיקונים שעושה הקב״ה תמיד במעשה בראשית. הוא ג״כ ע״י התורה:

**והבאנו** מזוה״ק דגם השמים החדשים והארץ החדשה אשר הקב״ה עושה הוא ג״כ מחידושין דאורייתא שהאדם מחדש בכל יום. הרי לנו מבואר דכל כך חביב לפני הקב״ה העוסק בתורה לשמה ומחדש בה חידושין עד שע״י התורה מחדש תמיד במעב״ר ועושה שמים וארץ חדשים. משא״כ בכל יתר מצוותיה של תורה. ועפ״ז אמרתי להרץ הרומיא שהקשו דבקידושין (דף ל״ג ע״ב)

ע"ב) ארז"ל מהו לעמוד מפני ס"ת . מפני לומדיה עומדין מפניה לכש"כ ובמכות (דף כ"ב ע"ב) אמרו כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי קמיה ס"ת ולא קיימי קמיה גברא רבה דמשמע דבכבוד גברא רבה גדול מכבוד ס"ת . אמנם לדברינו הוא מבואר פשוט דחילוק גדול יש בין לומדי תורה דמי שלומד רק פשטה של תורה ואין בו כח לחדש בה איזה דבר איש כזה אין להתירה להתפאר בו ואדרבה הוא מתפאר בה . וע"ז אמרו בקידושין מפני לומדיה דמשמע רק שלומד פשוטה לבד מ"מ חייבין לעמוד מפניו לפניה לכש"כ . אמנם מי שזכה לחדש בתורה למטרת האמת אשר התורה מתפארת בו כמבואר בכמה מקומות בזה"ק וכדאיתא בשבת ד' קמ"ה סוף ע"ב על פסוק יציץ ופרח ישראל אלו ת"ח שבבבל שעושין ציצין ופרחין לתורה באיש כזה אמרז"ל שם במכות כמה טפשאי הני אינשי דקיימי קמיה ס"ת ולא קיימי קמיה גברא רבה היינו מי שמחדש חידושין בתורה שנקרא גברא רבה . ומביא ע"ז ראיה דהא בתורה כתיב ארבעים יכנו . ואתי רבנן ובצרו לה חדא וחידשו בה מדכתיב במספר ארבעים . והוא מבואר להמעיין :

ג) **מעלה** שלישית דכשהאדם זוכה בכתרה ש"ת „אז נותן לו הקב"ה להאדם את התורה במתנה גמורה" עד שיש ביד הת"ח לבנות בפלפולו ולסתור על מנת לבנות לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ולנטוע ולגדור פרצותיה כמרז"ל (בחגיגה דף ג' ע"ב) וכפי אשר מסיק ההלכה כן הוא אשר גם בשמים מוכרחים לקיים כפי שיקול הדעת והסכמת הת"ח שבדור . וכפי שהזהירה התורה לא תסור מכל הדברים אשר יגידו לך ימין ושמאל ודרז"ל אפי' אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין . וכדמוכח מעובדא דרב"נ בב"מ (דף פ"ו ע"א) . (ואע"ג דרבינו הרמז"ל לא פסק כן עיי"ש בכמ"ש ז"ל מש"כ בטעמו) . וכעובדא דתנורא של עכנאי שם (דף נ"ט ע"ב) והקב"ה מסכים ההלכה כפי מה שפסקו למטה . וכדאיתא שם (דף נ"ט) אשכחיה ר"נ לאליהו א"ל מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא א"ל קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני . והיא ע"פ שארז"ל במדרש שמ"ר פ' ל"ג ז"ל ויש לך מקח שמי שמכרו נמכר עמו . אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתי כביכול נמכרתי עמה כו' והכל הוא מטעם דכל כך נתן לנו הקב"ה את התורה במתנה ובעין יפה דתלוי הלכותיה ש"ת כפי הכרעת חכמי הדור . ושהקב"ה כביכול מבטל דעתו ומסכים להלכה כדעת חכמי הדור . (ועיין גיטין ד"ו ז"ל ועוד הא ר"א הוא דאסכים מריה על ידו כו') . וזהו יופי מליצת רז"ל כביכול נמכרתי עמה . ובירושלמי ר"ה פ"א ה"ג איתא ז"ל וחורנה אמר איזו אומה כאומה הזאת . בנוהג שבעולם השלטון אומר הדין היום והלסטים אומר למחר הדין למי שומעין לא לשלטון . אבל הקב"ה אינו כן . אמרו ב"ד היום ר"ה הקב"ה אומר למלהש"ר העמידו בימה יעמדו סנגורין יעמדו קטגורין שאמרו בניי היום ר"ה . נמלכו ב"ד לעברה למחר הקב"ה אומר למה"ש העבירו בימה יעברו סנגירין יעברו קטגורין שנמלכו בניי לעברה למחר מ"ט כי חוק לישראל הוא משפט וגו' אם אינו חוק לישראל כביכול אינו משפט לאלקי יעקב עכ"ל :

**וחיבה** יתירה הודיע לנו הקב"ה בזה עוד . דמלבד שהוא הוא החונן להאדם דעת ובינה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא . אלא עוד זאת שקורא את התורה על שמו של המחדש אותה כדכתיב זכרו תורת משה וגו' וכדדרש רבא מ"ד כי אם בתורת ד' חפצו וכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה ל"ק כאן בתחילה כאן לבסוף . ופירש"י ז"ל דקודם שלמד נקרא תורת ד' ולאחר שלמד נקראת תורתו . ול"ז להבין דלדבריהם קשה הלשון של תחילה וסוף דמשמעו על ענין ארוך שיש לו תחילה וסוף . אבל לפירושם הכי הול"ל כאן מקודם כאן לאחריו . ולולי ד"ק אמרתי שיש לפרש לענ"ד ע"פ מה דאיתא במגילה (ד"ו ע"ב) אר"י אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי כו' יגעתי ומצאתי תאמין וה"מ לחדודי אבל לאוקמי גירסה סייעתא דשמיא היא . הרי לנו מבואר דחלק הפלפול וההסבר לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא זה תלוי ביגיעת האדם . וכיון שתלוי ביגיעתו ועמלו הלא צריך להיות נקראת על שמו . אמנם חלק לאוקמי גירסה היינו שלא ישכח ממנו ויהי' בקי במרז"ל זהו סייעתא דשמיא . ולכן נקראת על שמו של הקב"ה , ורבא בעצמו אמר שם בע"ז (דף י"ט ע"ב) בתחילה לגרוס אינש והדר ליסבר . וזהו שאמר רבא בתחילה שצריך האדם ללמוד שיהי' בקי בכל מרז"ל דזהו סייעתא דשמיא נקרא תורת ד' . כאן לבסוף שאחר שנעשה בקי יגע ועמל בחלק החידוד שתלוי ביגיעתו ועמלו אז נקראת התורה על שמו של האדם . (וע"פ דברינו אלה נבין ספיר בטעם שכתבו הראשונים ז"ל וכן היא מנהג רוב המחברים ראשונים ואחרונים שקראו שם ספריהם על שם האמתי או בנמטריא או בר"ת . יש לומר בטעמם כדי שלא יהי' ח"ו ככפוי טובה שהקב"ה ברך את האיש המחדש בה שיהי' נקרא על שמו ואם ח"ו לא יקרא שמו על ספרו יהי' ככפוי ח"ו בטובתו של הקב"ה . ויש לי הרבה אריכות דברים בענין זה לבאר כמה מרז"ל בזה דאפילו חלק הבקיאות אשר היא סייד"ש ונקראת תורת ד' מ"מ אחרי שזכה האדם לחלק החידוד ע"י יגיעתו ועמלו אז נותן לו הקב"ה מתנה זו דאפילו חלק הבקיאות נקרא על שם המחדש בה) :

**הרי** לנו מבואר דג' מתנות טובות בירך הקב"ה אותנו עב"י במתן תורתינו לנו . א) עצם המצוה . ב) בעת התחלת לימוד חכמת התורה להיות בקי בה נותן לו הקב"ה מפיו דעת ותבונה שיוכל להבין . דאז עדיין נקרא תורת ד' והוא מלמד את התורה להעמל בה . ג) דאחרי שזכה האדם לחדש בה אז נותן לו הקב"ה את התורה במתנה ושיהי' הלכה כמותו והיא נקראת על שמו ושלו היא :

**ולפ"ז** הלא מבואר במעט ההשקפה דעל כל שלשת הטובות שהנחיל את עב"י בנתינת התורה באו שלשת הברכות . ועל עצם המצוה באה ברכה הראשונה אקב"ו כמו שמברכין על כל המצוות . ור"י מסיים בה והערב נא כו' וקאי על טובה השני' אשר אז עדיין נקרא תורת ד' . והוא המלמד אותה להעמל בה . ולכן הנוסח בה דברי תורתיך דיקא ולומדי תורתיך בא"י המלמד תורה לע"י . ורב המנונא אמר אשר בחר כו' ונתן לנו כו' בא"י נותן התורה וקאי על טובה היותר גדולה מכל הטובות מה שנתן לנו תורתו במתנה גמורה ושתהא נקראת על שמינו . ונלע"ד דל"פ כלל שנבא לפלפל הלכה כמאן דהא בלאה"כ אנו מוכרחין דל"פ דהא כל הברכות כולן הן ברכת המצוות והן ברכת הנהנין עזרא וב"ד תקנום (עיין ברכות דף ל"ג) . וא"כ מאי מקשי הגמ' מאי מברך ונחזי היכי תקנום ובפרט כי ברה"ת הלא היא מצוה דאורייתא ובודאי אמרוה כל ישראל בכל יום גם עד ימי שמואל ור"י ורה"מ וכש"כ כל התנאים אמרוה בכל יום . ובודאי הי' מסור להם מנין הברכות ונוסחתן . וא"כ מאי מקשה בגמ' מאי מברך ובמאי פליגי . אלא ודאי דל"פ ומר אמר חדא ומר אמר חדא . וקושיית הגמ' מאי מברך יש לומר לא דמקשה מאי ואיזה ברכה מברך . אלא קושייתו היא למאי מברך כל הני ברכות . ולכן פירשו כל אחד בטעם וחיוב הברכות . ופירש ריא"ש אקב"ו לעסוק בד"ת אשר זה עיקר הברכה כמו ברכת כל המצוות ואע"ג דעל מ"ע של תורה יש לברך ולשבח להב"י גם על כל יתר הטובות שנתעלה עם ישראל בהם יתר מכל המצוות וכמש"כ מ"מ ס"ל לריא"ש דזה נכללו כולם בהברכה של אקב"ו וכמו שלא חילקו בכל ברכת המצוות בין מצוה גדולה למצוה קטנה ה"ה בברה"ת אף שהיא מצוה הגדולה מכולם מ"מ סגי בברכה זו בעצמה דבה נכללו כל הטובות שהטיב הקב"ה עם עב"י . אמנם ר"י ס"ל דיותר טוב לפרט גם הבקשה של והערב נא יען כי היא מצוה הגדולה מכל המצוות וארז"ל כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו . וכן הוא בענין המצוות דכל מצוה היותר גדולה מתגבר היצה"ר עליה ביותר להפריע את האדם ממנה . ולכן כאשר האדם מחוייב לברך ברה"ת אז יתפלל להקב"ה שלא יתגבר עליו היצה"ר להפריעו מלימוד התורה . ולכן ארז"ל דר"י מסיים בה והערב כו' . ורה"מ מוסיף דצריך לברך גם על הטיבה שעשה עמנו ונתן לנו התורה במתנה ושהיא נקראת על שמו וזהו ברכת אשר בחר בנו . ולכן י"ל דל"פ כלל ומר אמר חדא ומר אמר חדא וכלן אמרו רק טעמו של

כל

כל ברכה וברכה. וא"כ י"ל בפשטות דמה שמסיק רה"מ או סתמא דגמ' הלכך נמרינהו לכולהו לא קאי ההלכך לפי הטעם שהיא מעולה שבברכות אלא קאי לפי פירושם של כל הני המ"ד בטעם הברכות ע"ז מסיק דיען דלפי טעם של כולן מחוייב האדם לברך להב"י על כל הטובות לכן נמרינהו לכולהו. ואפילו את"ל דפליגי י"ל דפליגי בהא דפליגי ר' יהודא ורבנן דרבנן ס"ל על הירקות אומר בפה"א ור"א בורא מיני דשאים וקא מפרש שם בגמ' (ד"מ ע"א) דר"י אזיל לשיטתיה דס"ל כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הב"נ כל מין ומין כו'. ולכן י"ל דגם ריא"ש ור"י ורה"מ פליגי בזה לפי דברינו דלעיל אם מחוייב האדם לפרט ברכה על כל טובה וטובה שבירך ד' אותנו במתן תורתו אלינו או לא:

**או** י"ל דפליגי בזה דהן אמנם דארז"ל דברה"ת הוא מדאורייתא מ"מ עיקר מצוה מה"ת מקיים ויוצא בברכה א' והמותר הוא מדרבנן (עיין מש"כ השא"ר ז"ל בסי' כ"ה שכתב ז"ל דהא וודאי באחד מהן סגי. וודאי ידי חובת ברה"ת של חיוב דאורייתא כו' עיי"ש), ונפק"מ לענין ספק דקיי"ל סד"א לחומרא וסד"ר לקולא. ולכן אם מסתפק אם בירך ברה"ת פליגי איזה מהן היא מה"ת שיחזור ויברך אותה מספק. וס"ל לריא"ש דברכת אשר קבו"צ היא מדאורייתא ולכן אם מסופק בבה"ת יחזור ויברך רק ברכה זו דכמו שעל כל המצוות אין מברכין רק אשר קבמו"צ כן בברה"ת אם נסתפק אם בירך א"צ לחזור ולברך רק ברכה זו הדומה לשאר ברהמ"צ ויוצא בה ידי חובת מ"ע מה"ת. ור"י ס"ל דגם הערב נא היא סיום הברכה לעיקר ברה"ת. ורה"מ ס"ל דברכת אשר בחר בנו היא עיקר לברה"ת מדאורייתא וכמש"כ אשר בברכה זו נכלל הטובה הגדולה אשר בירך ד' אותנו בנתינת תורתו לנו במתנה וממילא היא שבח וברכה להבורא ית"ב גם על יתר הטובות שקדשנו במצוותיו וציונו לעסיק בה. ולכן ס"ל דאם מסופק בברה"ת לא יברך רק ברכה זו מספק (וכמו שמסיק שם השא"ר ז"ל) וקאמר בטעמו יען כי זו היא מעולה שבברכות. ומסיק הגמ' הלכך נמרינהו לכילהו. ור"ל כיון דלכל מר ומר חדא מינייהו מה"ת. לכן לכתחילה ודאי מחוייב לומר לכולהו כיון דכל חדא והדא אית לן ספיקא מה"ת הלכך מחוייב לומר לכולהו בחיוב יתר מכל ברכת המצוות שהם ודאי מד"ס אבל ברה"ת יש עלי' ספק דילמא זו היא מה"ת. ולפי דברינו מקודם בכוונת הגמ'. וכן לפי דברינו עתה אין כאן שום קושיא מה שמביא התוסיו"ט ז"ל בשם מקשים העולם והוא מבואר פשוט:

**והנה** זאת המתנה והנחלה אשר בירך הקב"ה אותנו עב"י במה שנתן לנו התורה שיהא תלוי בנו כפי מה שנדרוש בה ע"פ א' משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בה. וכל כך נתן לנו התורה בעין יפה עד שהזהיר אותנו לשמוע ולקיים ולעשית כפי מה שיורנו דרכי התורה והמצוה הת"ח שבכל דור ודור וכדאיתא בר"ה (דף כ"ה ע"ב) ירובעל בדורו כמשה בדורו כו' יפתח בדורו כשמואל בדורו. ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס על הציבור כו' (ולמדו זאת מפסוק וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל) ואומר ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהי' בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט שלא הי' בימיו הא אין לך לילך אלא אצל שופט שהוא בימיך. ואומר אל תאמר שהימים הראשונים הי' טובים מאלה. אשר לכאורה צ"ל דהגמ' מקשה קושיא גדולה וכי תעלה ע"ד שאדם הולך לשופט שלא הי' בימיו. וכוונתו דלמה לו להקב"ה להזהיר את ישראל שלא ילך לשופט שלא הי' בימיו והלא כבר מת ואיך אפשר שילך אצלו לשאל פיו בדבר הלכה ואזהרה זו הוא אך למותר אשר באמת התמיה גדולה מאד ותיובתא חזינן ותירוץ אין אנו רואין דהא משני הא אין לך לילך אלא אצל שופט שהוא בימיך. ולכאורה עדיין נשאר התימה במקומה למה ליה להזהיר על זה הלא אפילו בלא שום אזהרה ודאי לא ילך אלא אצל שופט שהוא בימיו ולא אצל שלא הי' בימיו וכבר מת:

**ולכן** נלע"ד דרז"ל פירשו לנו דדבר גדול השמיענו התורה בזה דאנו רואין בחוש דלפעמים ניתן הקב"ה חכמה ובינה לאיש אשר הוא קטן בערך נגד ת"ח גאון גדול שבדורו וכ"ש מול גדולי הענקים שבדורות שהי' לפני'. מ"מ אם הוא עוסק בתורה לשמה זוכה לחדש בה דברים אשר לא שזפתו העין גם אצל גדולי הראשונים. וכמשרז"ל בשבת (דף ק"ד) אתי דרדקי לבי מדרשא ואמרו מילתא דאפילו בימי יב"נ לא איתמר כוותייהו. וארז"ל בב"ב (דף י"ב ע"ב) חכם עדיף מנביא תדע דאמר גברא מילתא ואיתמר משמיה דגברא רבה אחרינא כוותיה וכן אנו רואין בחוש דכאשר זוכה האדם ללמוד תורה באמת ובתמים ועושה הדברים לשם פעלן אז נפתח לבו כפתחו של אולם ובש"א התנא ר"מ כל העוסק בתורה לשמה זוכה כו' ונעשה כמעיין המתגבר וכנהר שאינו פוסק. (ושתי משלים הללו למעיין ולנהר הוא מבואר פשוט. כי טבע המעיין מתגבר מימיו מעצמו וממקורו ועומד במקומו ואינו נמשך למרחוק. ונהר היא אשר בו מתקבלים מים רבים מכל צדדיו ונמשך למרחוק עד שנופל לים הגדול. והוא משל לחלקי החכמה והבינה. החכמה הוא מה שלמד מרבו. וכשמתקבץ בו הרבה חכמות ושמועות ששמע מרבו אז נעשה חכם גדול בתורה. וצריך ע"ז סייעתא דשמיא שלא ישכח ממנו אפילו דבר א'. ותמיד יהי' כל חכמתו בזכרונו וכמו שאמר רב מבריא לבניו וכי גריסיתון שמעתתכון גריסו על מיא דכי היכי דנמשך מיא תמשוך שמעתתכון. וחלק הבינה הוא מה שזוכה האדם להעמיק בשכלו להבין דברי חכמים בחלק החכמה אשר קבל מרבו. וכל מה שיגע בשכלו להעמיק בהם הוא מוצא בהם הרבה טעם ודעת יותר להבין דבר מתוך דבר ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ונמשל למעיין שמימיו מתגברים מעצמו וממקורו. וגם על זה צריך סיעד"ש גדול ויען כי שתי כחות הללו הם הפכים זה לזה כמש"כ החוקרים דמי שהוא זכרן יש לו יבושת המוח ואינו חריף ומעמיק. ומי שיש לו לחות המוח הוא חריף ואינו זכרן לזה אמר ר"מ דמי שלומד לשמה יש לו סייעתא דשמיא שנעשה כמעיין כו' וכנהר כו' שהם שתי הבחינות חריף לחדש למטרת האמת בדבר הלכה ושלא ישכח דבר א' מתורתו):

**והכוונה** בזה שהקב"ה עוזרו ונותן לו חכמה ובינה ודעת ולחדש בה חידושין דאורייתא וכמו שאמר שהמע"ה כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. והנותן החכמה והמדע יכול ליתן חכמה ובינה לאדם קטן המוח כגדול וכפי אשר קבלה נשמתו בה"ס וכדאיתא בצוואת ר"א הגדול כשם שאין אדם נוגע במה שמוכן לחבירו בדבר שבממון כן אינו נוגע במה שמוכן לחבירו בחידושין דאורייתא. וזהו הכוונה שנעשה כמעיין המתגבר וכנהר שאינו פוסק והכל הוא בסייעד"ש. וכיון דכל חכמה ובינה ודעת שמשיג הת"ח שבכל דור ודור הן גדול והן קטן אם הוא לומד לשמה היא הכל מאתו וממנו יתברך. וכיון דממנו הוא הלא אין מעצור בידו ית"ב להשפיע לכ"א כקטן כגדול חכמה ודעת להשיג האמת. וכל ישראל מחוייבים לשמוע בקולו ככל מה שיורה וילמד ללכת בדרך התורה. וזהו שהשמיענו רז"ל במאמרם דלעיל אתי דרדקי לבי מדרשא ואמרו דברים שאפילו בימי יב"נ לא איתמר כוותייהו. והוא מטעם הנ"ל דאפילו מי שהוא קטן במדרגה מול הגדול שבגדולים יכול ג"כ לכוין האמת לאמתו. יען כי לא שלו היא אלא של הקב"ה. וכמו שהתפאר דהמע"ה מכל מלמדי השכלתי. ואמר בטעמו כי עדותיך שיחה לי אשר מזה הטעם נלע"ד דלכן קיי"ל הלכה כבתראי. אף דאם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם כו' מ"מ אחרי כי ה' הופיע חכמה ודעת להאיש שלמד תורה לשמה להשיג על מי שהי' גדול ממנו והלכה כבתראי:

**ובענין** זה הרוחנו היינו בחידושי ההלכות הלא יכול האדם להתפאר אלכה לי אל הגדולים אשר היו בדורות הקודמים שהי לבם פתוח כפתחו של אולם ודעתם הי' רחב מני ים וקטנם הי' עב ממתני חכמי בתראי. וכיון שגאונים הקודמים לא חידשו דבר זה וכש"כ אם המה קבעו הלכה זו להיפך ממה שחידשו חכמי זמנינו ואיך אשמע לקול חכמי זמנינו ורבי לא שנאה חייא מנין לו. לזה השמיענו הגמ' דר"ה דלעיל מדכתיב וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל. ירובעל זה גדעון כו' ירובעל

בדורו

בדורו כמשה בדורו בכן בדורו כאהרן בדורו יפתח בדורו כשמואל בדורו. אע״ג דרחוקים המה ירובעל ושמשון ויפתח. ממשה ואהרן ושמואל כרחוק מזרח ממערב. שאפילו על יב״נ ארז״ל פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה (כב״ב דף ע״ה ע״א) מ״מ דימה אותן הכתוב ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים ואתה מחויב לשמוע לחכמי דורך בכל אשר יורו אתכם. ואומר ובאת אל הכהנים הלוים אשר יהי׳ בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שלא בימיו הא לא אפשר שהרי כבר מת. אלא ודאי שהזהירה התורה שלא ילך בדבר שאפשר לילך דאע״ג דניפם כבר מת. אמנם הריהגיות שלהם והידושי תורתם עדן חיים וקיימים לעולמי עד. מ״מ לא תבא אלא רק להחכמים אשר יהיו בימים ההם לעשות ככל אשר יצוו אתכם. ואומר אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה. ולכאורה קשה מאי ואומר. ועוד הלא מקודם הביא מקרא הכתוב בתורה ואח״כ מביא מקרא דכתובים. ונלע״ד שיש לומר בכוונתם כמשארז״ל (יומא דף ) כל המדבר דברים בטלים עובר בעשה שנאמר ודברת בם ולא בדברים בטלים. ואידך אמר עובר בלאו שנאמר כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר והכא נמי י״ל דהשמיענו רז״ל דהאומר שלא ישמע לדברי חכמי הדור שבימיו אלא לחכמי הדור הקודמים עובר בעשה של ובאת אל הכהנים אשר יהיו בימים ההם. וגם בלאו דאל תאמר שהימים הראשונים היו טובים מאלה. ואפילו הקב״ה ומלאכי השרת מקיימים כפי הכרעת ההלכה מפי חכמי הזמן שבכל דור. כמו שמפורסם בבמ״ד בש״ס ובירושלמי. (וכמו שכתבתי בע״ה ד״ק בהקדמה שניה):

**והנה** לא מיבעיא דכל חידוש וחידוש שמחדש חכם שבכל דור ע״פ שלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהם דקיי״ל דהלכה כמותו. אלא אפילו כשמחדש איזה דבר בסברה דכיון דגם דעת זו שתליא בסברה היא מפיו יתברך כדכתיב מפיו דעת ותבונה. לכן אני מוכרחים לקיים כפי שהודיעו לנו חכמי הזמן אפילו בדבר התלוי בסברתם. אע״ג שלא למדו זאת מי״ג מידות שהתורה נדרשת בהם ולא הי׳ להם ע״ז מקרא או אפילו מאיזה דיוק מקרא וכמו שמצינו גבי מרע״ה שארז״ל (שבת דף פ״ז ע״א) הוסיף יום א׳ מדעתו. מאי דרש היום ומחר היום כמחר מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו ולילה דהאידנא נפקא ליה ש״מ תרי יומי לבר מהאידנא. וכתבו שם בתוס׳ ז״ל ד״ה היום כו׳ ז״ל אין זו דרשה גמורה אלא משמע דהיום ממש דאי לאו הכי אין זה מדעתו עכ״ל. ולכאורה צ״ל למה באמת הבורא יתברך היודע העתידות וידע כי מרע״ה יחדש את החידוש זה של היום כמחר ושיסכים על ידו. א״כ הי׳ לו לומר מתחילה למרע״ה שיקדשו עצמם שני ימים עם הלילות לבר מיום דהאידנא. ובשלמא אם הי׳ דרש זה מרומז בפסוק לא הי׳ צריך לומר זה דכיון שכתב מרע״ה את התורה מבראשית עד מתן תורה בד׳ או בה׳ בסיון וכמו שהביא רש״י מרז״ל פ׳ משפטים סי׳ כ״ד פסוק ד׳ וז׳. הי׳ לנו לומר דסמך הקב״ה דמרע״ה יבין מעצמו הדרש ובאשר יאמר זאת לישראל לעשות כן הלא יהיו מצווים בזה מפי הקב״ה וגדול המצווה ועושה כו׳. אבל עתה שלא רמז זאת בתורה רק מרע״ה חידש זאת מדעתו. הלא לכאורה הי׳ לו לומר זאת בפירוש למרע״ה שיהיו מצווים בזה מפי הקב״ה וגדול המצווה כו׳. וע״כ לומר דזה גופא השמיענו הבורא יתברך דלא די דמה שיחדשו הת״ח שבכל דור איזה חידוש מהדיוק בקרא או בי״ג מידות שמסכים הקב״ה על ידן דהא כבר רמז זה במקרא גופה. אלא אפילו החידושים שיחדשו הת״ח מדעתם ובסברתם ג״כ יסכים לדבריהם. והכל היא מטעם זה שנתן לנו את התורה במתנה גמורה:

**ודבר** זה הודיע לנו בו׳ בסיון דניתן לנו התורה במתנה ושמסכים לנו אפילו למה שמחדשים הת״ח מדעתם ובסברתם. וכמו שהזהיר אותנו בתורה לא תסור מכל הדברים אשר יגידו לך וגו׳ הודיע לנו כל זה קודם מתן תורה בו׳ בסיון. דהא מרע״ה דרש הדרש של היום כמחר מדעתו ומ״מ הסכים על ידו וכמו שהובאתי רז״ל שם דמנין שהסכים הקב״ה על ידו דהא לא ירדה שכינתו ית׳ עד ז׳ בסיון על ה״ס. ולפ״ז שפיר ניכל לומר בששי בסיון זמן מתן תורתינו דהא עיקר החביבות שהראה אותנו שנותן לנו התורה במתנה ושתלוי לפי שיקול דעתינו הי׳ בששי בסיון:

**ועתה** אשא עיני ולבי בתפילה לאבינו שבשמים שיקבל נא לרצון מש״כ בענין ברה״ת לפניה ויחשב הכתיבה כדיבור לצאת בזה ידי חובת מ״ע של ברה״ת לתת בזה ברכה ושבח להחונן לאדם דעת על אשר זכיתי להיות מעומלי תורה וברכני לחדש בה כפי מיעוט שכלי. ויהי רצון שלא ימוש התורה מפינו ומפי זרענו וזרע זרענו מעתה ועד עולם:

# הקדמה שניה.

## במעלת עם ישראל ע״י התורה:

**א״ה** כבר הארכנו בהקדמה א׳ עד כמה גדלה החיבה של הקב״ה לנו לע״י במתן תורתינו במתנה גמורה. וכל ישראל מחוייבים לשמוע בקול חכמיהם של כל דור ודור ושהלכה כמותם. ושאפילו כביכול הקב״ה וכל מלאכי מעלה מסכימים להכרעת ת״ח שבכל דור. וכדאיתא כן להדיא בירושלמי מס׳ ר״ה פ״א הלכה ג׳ ז״ל והורנה אמר אי זו אומה כאומה הזאת בנוהג שבעולם השלטון אומר הדין היום והלסטים אומר למחר למי שומעין לא לשלטון. אבל הקב״ה אינו כן. אמרו ב״ד היום ר״ה הקב״ה אומר למלאה״ש העמידו בימה יעמדו סנגורין יעמדו קטגורין שאמרו בני היום ר״ה. נמלכו ב״ד לעברה למחר הקב״ה אומר למלאה״ש העבירו בימה יעברו סנגורין יעברו קטגורין שנמלכו בני לעברה למחר מ״ט כי חוק לישראל היא משפט וגו׳ אם אינו חוק לישראל כביכול אין משפט לאלקי יעקב עכ״ל. הרי לנו מבואר ומפורש ככל מה שכתבנו בהקדמה ראשונה במעלת מתנת התורה:

**ולא** עוד דאחרי שזוכה האדם לכתרה של תורה ולעסוק בה לשמה אשר אז ניתנה לו התורה במתנה ונקראת על שמו. הלא אז זוכה שכל הנהגת העולם מבעי ונסי. הנהגה עליונית והנהגה תחתונית הכל הוא על ידן של העוסקן בתורה. וכדאיתא שם בירושלמי כמה מאמרים ובע״ה נבארם לענ״ד מאמר של כל אחד לפי מה שחנני החונן דעת:

א) **אמר** ר׳ סימון כתיב רבות עשית וגו׳ לשעבר רבות עשית. מכאן ואילך נפלאותיך ומחשבותיך אלינו. והכוונה בזה דע״י לימוד התורה לשמה זוכה האדם להנהגה נסיית המה הנפלאות. והניסים תלוי בנו וכמו שמצינו בתענית כמה מעשה ניסים שהי׳ ע״י מה שגזרו הצדיקים והקב״ה הסכים עמהם ומילא רצונם ובקשתם וכמו שדרז״ל ע״פ ותגזר אומר ויקם לך הקב״ה גוזר גזרה והצדיק מבטלה:

ב) **א״ר** לוי למלך שהי׳ לו אירלוגין (הוא כלי מראה שעות היום) כיון שעמד בנו מסרה לו. ופירש הק״ע ז״ל כך מסר הקב״ה לישראל קידוש החודש. וי״ל בכוונתם דקאי על הנהגה טבעיית דגם הטבע נשתנה לפי מה שקדשו ב״ד את החודש. והיא ע״פ מה דאיתא בירושלמי כתובית פ״א סוף הלכה ב׳ א״ר אבין אקרא לאלקים עליון לאל גומר עלי. בת ג׳ שנים ויום אחד ונמלכין ב״ד לעברו הבתולין חוזרין ואם לאו אין הבתולין חוזרין. וכן הוא בסנהדרין פ״ב ה״ב. ושם כתב הפ״מ ז״ל דאפילו בעיבור ימי החודש ג״כ משתנה הטבע. וכן הוא בירושלמי נדרים פ׳ ששי סוף הלכה ח׳ עיי״ש. אלמא דגם שינוי הטבע שנטבע באדם אשר שיערו רז״ל שידעו היטב טבעי בני האדם. ואמרו דעד ג׳ שנים בתוליה חוזרין ואחר ג״ש אין חוזרין. וטבע זו ג״כ משתנה לפי דעת הב״ד בעיבור השנה והחודש. וכן מצינו דאפילו ליחיד מעשיו משנין טבעו. דאיתא בשבת (דף נ״ג ע״ב) מעשה באדם א׳ שמתה אשתו והניחתו בן לינק ונעשה לו נס ונעשה לו דדים והניקו כו׳ *). הנה אף דתחילת עשיית הדדים אצלו הי׳ בדרך נס מ״מ מה שנמצא אח״כ חלב בהדדים והניק את בנו זה הי׳ שינוי הטבע. ועיין בהגה״ה מש״כ בזה. ומדמה זה לאירלוגין דהאירלוגין תלוי נמי בחכמת האומן דאם מעמיד כל אופני האירלוגין על מקומן ובסיסן כתיקונן אז הולך האירלוג על נכון לא ימהר ולא יאחר הילוכו. ואם לאו אז אע״פ שכל האופנים ושאר כלי האירלוגין הם שלמים ויפים. מ״מ כיון שלא העמידן האומן על נכון אזי ימהר האירלוג בהילוכו או יאחר או שלא ילך כלל. ומצינו כה״ג ששלטו הצדיקים גם בהילוך הטבע. שאמר יהושע ב״נ שמש בגבעון דום עמד השמש על מקומו ולא הלך כפעם בפעם. (עיין ע״ז דף כ״ה ע״א מחלוקת רז״ל כמה שעות עמדה השמש ולא הלכה בטבע הליכתה). וכן ביעאע״ה אמרז״ל שמש ששקעה בעבורו זרחה בעבורו:

ג) **אר״י** בר״ח למלך שהי׳ לו שומירה כיון שעמד בנו מסרה לו. וז״ל הק״ע ז״ל שומירה הוא הסוכה שעושה נוטר הכרם במקום גבוה לראות כל מה שנעשה בכרם. כך מסר הקב״ה לישראל שיהיו צופים כל מה שלמעלה ושלמטה כדתניא צפית במרכבה עכ״ל. וי״ל בכוונת מ״ד זה דבא להשמיענו דגם בעולם המלאכים הם מתנהגים ע״פ העוסק בתורה לשמה. וכדאיתא במד׳ בראשית רבה פ׳ ע״ח ר׳ מאיר אומר מי גדול השומר או הנשמר. מן מה דכתיב כי מלאכיו יצוה לך לשמרך הוי הנשמר גדול מהשימר. הרי לנו מבואר דהמלאכים נקראים שומרים. וזהו שאריב״ח דגם השומרים הם הנהגת המלאכים מסר להם ושתלוי לפי דבקות ישראל בתורה:

ד) **אמר** ר׳ אחא למלך שהי׳ לו טבעת (שהוא חותמו) כיון שעמד בנו מסרה לו. ופירש הק״ע ז״ל כך ישראל נקראים אל שהקב״ה קראו ליעקב אל שהוא חותמו של הקב״ה עכ״ל. ולענ״ד די״ל דקאי על אמת כמרז״ל חותמו של הקב״ה אמת. וכתיב תתן אמת ליעקב. והכוונה בזה דכמו דכל דבר שנחתום בטבעת המלך אין להשיב וכמש״א אחשורוש כי כתב וגו׳ ונחתום בטבעת דמלך אין להשיב. כן מסר הקב״ה חותמו לת״ח והצדיקים שנקראים ישראל ובידם מידת האמת דכל מה שגוזרים הן בדבר השייך לשמירת התורה והמצוות כתיב לא תסיר מכל הדברים אשר יגידו לך ימין ושמאל ודרז״ל אפילו אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל (כגון היכא שעקרו רז״ל מ״ע מה״ת בשוא״ת כמו תק״ש ולולב עיין יבמות פ״ט) ועל שמאל שהוא ימין (כגון אליהו בהר הכרמל וכגון פק״נ שדוחה שבת וכדומה) והן מה שגוזרים בדבר הנוגע להנהגת טבעי ונסי אין להשיב דבריהם. כי מדת חתימת האמת נמסר בידם:

**וכן** מצינו להיפך דהרשעים חותמין ג״כ בידן מעשיהם כמאמר וביד כל אדם יחתום. וגם גז״ד חותמין לפי מעשיהם הרעים. דאיתא במד׳ אסתר פ״ז ז״ל א״ל משה (היינו לאליהו) אם בטיט היא חתומה תפילתינו נשמעת ואם בדם נחתמה מה שהיה הוא. א״ל בטיט היא חתומה. והכוונה בזה נלע״ד שהי׳ מרע״ה מסתפק במחלוקת של רשב״י ותלמידי׳ מפני מה נתחיבו שונאיהן של ישראל כליה אם מפני שהשתחוו לצלם שהוא מעניני חטא הנפש וכתיב כי הדם היא בנפש יכפר. כי הדם הוא הנפש. ולכן החתימה הוא בדם ולא יועיל התפילה כי חטא ע״ז חמור מכל העבירות. או אם בטיט חתומה והיינו מפני שנהנו מסעודתו של אחשורוש ועון זה הוא מצד תאוות גופני אשר מעפר יסודו ולכן החתימה הוא בטיט ויועיל התפילה. ומזה מוכח ג״כ דהחתימה למעלה תלוי במעשיהם של ישראל והם במעשיהם חותמין בעצמן לטוב ובאמת. וזהו שאר״א כיון שעמד בנו מסרה לו:

אר״ח

---

*) **הגה״ה.** ומה דמסיק שם דאמר ר׳ יוסף כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה ואמר ליה אביי אדרבה כמה גרוע אדם זה שנשתנה עליו סדרי בראשית. ורבים תמהו במאי פליגי ר׳ יוסף ואביי. ואמרתי בביאורו דזה ידוע אשר נס למעלה מדרך הטבע אינו עושה הקב״ה רק לצדיק גדול ואם אינו צדיק גדול אין הקב״ה משדד את הטבע רק נס קטן מעוטף בשמלת הטבע כמאמר רבותינו ז״ל בב״מ ק״ו ודילמא לניסא זוטא חזינא ואם אינו ראוי כלל אין עושין לו נס כלל. אמנם לפעמים כשהאדם זוכה עושה לו הקב״ה נס בעוד שאינו ראוי ושאינו מאמין כדי שע״י הנס יהי׳ מאמין גדול בהשגחת הבורא יתברך כדמצינו שאל מרע״ה וכי תוציא את ב״י. ודרז״ל באיזה זכות והשיב לו דהן אמנם עתה אינם ראויים לשדד הטבע לפניהם. אמנם ע״י הנסים יבאו לידי אמונה כדכתיב אחר קי״ס ויאמינו בד׳ ויזכו כי בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את ד׳ על ההר הזה. והילוק גדול יש בין הנס שנעשה לצדיק שהוא היום צדיק ובין למי שנעשה לו נס שיהי׳ צדיק. דלצדיק גמור אין משדדין הטבע עבורו אא״כ א״א להטיב לו בענין אחר דאין משדדין הטבע למגנא כמרז״ל. אמנם למי שעדיין אינו מאמין וזכה שיעשה לו נס כדי שיהי׳ מאמין אזי אפילו אם הוא באפשרי להטיב לו בדרך הטבע מ״מ עושין לו נס כדי שיהי׳ מאמין בהשגחת הבורא ית׳. ולכן כשנעשה נס לאחד בשינוי הטבע ונראה להבחין אותו אם הוא צדיק גמור אוי לא אז יבחן ע״י הנס גופה דאם הצלת והטבת של האיש ההוא הי׳ יכול בדרך הטבע וניצול בשידוד הטבע ניכר דהיום אינו מאמין וגרוע הוא ולכן נעשה לו נס כדי שיאמין בהקב״ה. אמנם אם הצלתו לא הי׳ יכול להיות בדרך הטבע אז יש לדונו לכ״ז דכמה גדול אדם זה. ולכן רב יוסף תפס בלבונו לפי שנראה לפום רהיטא דכמה גדול זה שנעשה לו נס כזה וע״ז השיב לו אביי דכיון שהי׳ יכול הבורא לעזור לו בדרך הטבע שירויח ממון שיהי׳ לו במה לגלם למינקת. א״כ מוכח מזה דאדרבה כמה גרוע אדם זה והיא מבואר. ועפ״ז אמרתי להבין מה דפליגי ר״י ור״ל בסנהדרין ד׳ ק״ז ע״א דר״י אמר בדורותיו ולא בדורות אחרים ור״ל בדורותיו וכש״כ בדורות אחרים. אשר לכאורה קשה מאד על ר״י כיון דיש לדון לנח לכ״ז ולדרוש כר״ל בדורותיו וכש״כ בדורות אחרים למה לא דרש נמי כר״ל. והכתיב בצדק תשפוט עמיתך ובמתניתין דאבות נמי תנן והוי דן את כל האדם לכ״ז. אמנם לדברינו דלעיל י״ל דאזלי לשיטתם דאיתא בזבחים דף קי״ג ע״א דר״י סבר לא ירד מבול בא״י ור״ל סבר ירד מבול בא״י וא״כ ר״י לשיטתו דס״ל לא ירד מבול בא״י יקשה לכאורה למה הי׳ לו להקב״ה לצוות לנח לעשות תיבה לכל הני שניצולו ממי המבול ושיגלו ע״י הנס הלא יותר טוב הי׳ לצוות להם לילך לא״י והיו ניצולין בדרך הטבע ואע״ג דשם ע״ב אר״י דגם בא״י מתו בהבלא. מ״מ לא הי׳ הנס גדול כ״כ אם היו ניצולין מהבלא להוד. כמו עתה שהיו במים וניצולו מהבלא וממי המבול (ועיין יבמות׳ קי״ דמסכיא שם אמרי איגשא בב בני הוה ממתנא ולא מת א׳ בלא זימנא עיי״ש) ולכן י״ל דהוכיח מזה ר״י דנח מקטני אמנה הי׳ ולפי דברינו דלעיל הראה לו הקב״ה נס גדול שיהי׳ כ״כ ימים וחדשים במי המבול אשר שם הי׳ ודאי ההבל הרבה יותר ויותר ממה שהי׳ בא״י ומ״מ ניצולו כולם בנס גדול כזה ונעשה מאמין גדול בהשגחת הבורא ית״ב. ולכן דרש ר״י בדורותיו ולא בדורות אחרים. אמנם ר״ל דס״ל התם שירד מבול בא״י וא״כ לא הי׳ אפשר הצלתו רק בדרך נס גדול כזה. ולכן דן אותו לכ״ז ודרש בדורותיו וכש״כ בדורות אחרים:

ה׳ **אר״ח** בר בא לנגר שהי׳ לו כלי נגרות כיון שעמד בנו מכרה לו. וי״ל בכוונתו ע״פ מ״ד במד׳ בראשית בתחילתו שהתורה מתפארת ואהיה אצלו אמון אני הייתי כלי אומנתו של הקב״ה כו׳ כביכול בי נסתכל וברא עלמו כו׳. ואנכה״ג תקני לנו בברכת יוצר לומר בכל יום המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. אשר לכאורה תיבת תמיד הוא מיותר דהא אומרים בכל יום. וממילא מוכח דהוי תמיד:

**והנלע״ד** ע״פ מ״ד במס׳ מנחות (דף נ״ט ע״ב) בסידור לחה״פ. אלו מישכין ואלו מניחין וטפחו של זה כנגד טפחו של זה שנאמר לפני תמיד (וס״ל דלכון תמיד מממש בלי הפסק רגע) ר׳ יוסי אומר אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין אף היא היתה תמיד (וס״ל לר״י דאפילו אם יש הפסק גדול בינתיים ואפילו תבקר לערב נ״כ נקרא תמיד כדמוכח בס בנמ׳ דמיקי לר״י מ״ד תמיד בלא ילין בולהם בלא להם פיי״ב). ולפ״ז י״ל דאם היו מתקנין אנכה״ג רק לומר המחדש בטובו בכל יום הי׳ אפשר לומר דאינו מחדש רק פעם א׳ בכל יום ולא יותר. לכן תקנו לומר גם תיבת תמיד דלרבנן דמתניתין דלעיל ביאורו תמיד בלא הפסק בינתיים. אך לפ״ז עדיין יקשה שהי׳ די לומר המחדש בטובו תמיד והי׳ משמעו בלי הפסק ומיותר תיבות בכל יום. אמנם אם לא הי׳ מתקנים לומר רק תיבת תמיד הלא לר״י דס״ל דתמיד משמע אפילו כשיש דהפסק גדול בינתיים כדלעיל ולדידי׳ הי׳ אפשר לטעות דמה שהקב״ה מחדש תמיד מעשה בראשית הוא ג״כ רק פ״א ביום. ובשבחו של הקב״ה הלא צריך לומר באופן שלא יוכל לבא לידי טעות ולקצר בשבחו של הקב״ה כביכול. לכן תקנו לומר בכל יום תמיד להורות דלכו״ע הוא מחדש תמיד בלי הפסק רגע:

**ועדיין** צריך להבין דלכאורה גם תיבת בטובו היא מיותר כי מה הי׳ חסר אם היו מתקנים לומר רק המחדש בכל יום תמיד. ועיד הלא כל הדברים שעשה ועושה ויעשה הקב״ה אינו אלא רק מטובו יתברך ולא כחוב כמש״א הראשונים שהוא רק מטבע הטוב להטיב. אמנם לדברינו היא מבואר פשוט דכמו שהתפארה התורה דבבריאת העולם הותה כלי אומנתו של הקב״ה כו׳ בי נסתכל וברא העולם, כן החידוש במעשה בראשית של כל יום ויום ובכל עת הוא ג״כ רק ע״י העוסקים בתורה בכל עת ובכל שעה. וידוע שארז״ל בכמה דוכתי באבות פר״ו ובברכות (דף ה׳ ע״א) ובבמ״ד דאין טוב אלא תורה. וזהו שתקנו אנכה״ג לומר המחדש בטובו היינו בהתורה שנקראת טוב בזה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. וכמו שנבאר בע״ה:

**ישעיה** הנע״ה אמר בספ׳ ס״ו פ׳ כ״ב כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאם ה׳ כן יעמוד זרעכם ושמכם. וז״ל הזוה״ק בהקדמה (דף ז׳ ע״ב) תנן בההיא שעתא דמלה דאורייתא אתחדשת מפומיה דב״נ ההיא מלה סלקא ואתעתדת קמיה קוב״ה וקוב״ה נטיל להחיא מלה ונשיק לה כו׳ ומלה דחכמתא דאתחדשא סלקא ויתבא על רישא דצדיק חי עלמין כו׳ וההיא מלה כתומא דחכמתא דאתחדשת הכא כד סלקא אתחברת באינון מלין דעתיק יומין וסלקא ונחתא בדרייהו ועאלת בתמניסר עלמין גנזין דעין לא ראתה אלקים זולתך נפקי מתמן ושאטן ואתיין מלאין ושלמין ואתעתדו קמיה עתיק יומין. בההיא שעתא ארח עתיק יומין בההיא מלה וניחא קמיה מכלא נטיל לההיא ואעטר לה בתלת מאה ושבעין אלף עטרין. וההיא מלא טסת וסלקא ונחתא ואתעבידת רקיעא חדא. וכן כל מלה ומלה דחכמתא אתעבדין רקיעין קיימין בקיומא שלים קמיה עתיק יומין. והוא קרי לון שמים חדשים מחודשין סתימין דרזין דחכמתא עלאה וכל אינון שאר מלין דאורייתא דמתחדשין קיימין קמיה קוב״ה וסלקין ואתעבידו ארצות החיים ונחתין ומתעטרין לגבי ארץ חד ואתחדש ואתעביד כלא ארץ חדשה מההיא מלה דאתחדש. ועל דא כתיב כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני וגו׳ עשיתי לא כתיב אלא עושה דעביד תדיר מאינון חדושין ורזין דאורייתא. ועל דא כתיב ואשים דברי בפיך וגו׳ לנטוע שמים וליסוד ארץ השמים לא כתיב אלא שמים עכ״ל הצריך לענינינו:

**ואולי** יש לומר דמה דכתב דההיא מלה דחכמתא דאתחדשת הכא כד סלקא אתחברת באינון מלין דעתיק יומין וסלקא ונחתא בהדייהו כו׳ אף כי לי״ן לעמוד בסוד ה׳ ולהבין אפילו פשוטן של דברי הזוה״ק. מ״מ אכתוב מה שנלע״ד בפשוטן של ד״ק שכתב כד סלקא אתחברת כו׳ ע״פ מש״כ בנה״ח ז״ל שע״ד פ״ז ז״ל כי התורה כולה בכללה ופרטה ודקדוקיה ואפילו מה שתלמיד קטן שואל מרבו הכל יצא מפיו יתברך למשה בסיני כמשארז״ל כו׳ ובשמ״ר פ׳ מ״ג כתב לך את הדברים האלה בשעה שנגלה הקב״ה בסיני ליתן תורה לישראל אמר למשה על הסדר. מקרא משנה הלכות ואגדות שנאמר וידבר א׳ את כל הדברים האלה אפילו מה שהתלמיד שואל לרב ע״כ. ולא עוד אלא כי גם באותה העת שהאדם עוסק בתורה למטה כל תיבה שמוציא מפיו הן הן הדברים יוצאין כביכול גם מפיו ית׳ באותה העת ממש. כדאשכחן בפ״ק דגיטין גבי פלגש בגבעה ר׳ אביתר אמר זבוב מצא לה ר׳ יונתן אומר נימא כו׳ ואשכחיה ר״א לאליהו א״ל מאי קעביד קוב״ה כו׳ ומאי קאמר אביתר בני כך אמר ר״י בני כך אומר. והיינו מפני שר״א ור״י עסקו בינותם בענין פלגש בגבעה או באותו עת גם הוא ית׳ שנה הדברים. והוא ית׳ שמו ודיבורו חד כו׳ וסיפיה דקרא ולדבקה בו. וכ״כ שם פ׳ י״ד ז״ל והטעם שכמו שבעת הבטחד המקודש נתדבק כביכול בדיבורו ית׳. כן גם עתה בכל עת ממש שהאדם עוסק והוגה בה הוא דבוק על ידה בדיבורו ית׳ ממש כו׳ וגם עתה בעת שהאדם עוסק בה בכל תיבה אותה התיבה ממש נחצבת או להבת אש מפיו ית׳ כביכול ונחשב כאילו עתה מקבלה בסיני מפיו ית״ש עכ״ל. (וכוונתי מלה למרתי כזה דלכן כתיב בכל המקום אשר אזכיר וגו׳ ולא כתיב תזכיר והוא מובן). וזהו שאמר בזה״ק דההיא מלה דאתחדשת הכא סלקא ואתחברת באינון מלין דעתיק יומין דהא אותן המלין אשר חידש האדם בתורה הלא גם הוא ית׳ הוציאן מפיו כביכול. ומאלו הדברים עושה הקב״ה עולמות חדשים:

**ונלע״ד** עוד דהילוק גדול יש בין בריאת שמים וארץ של מעשי בראשית. ובין בריאת שמים וארץ החדשים שמתחדשין ע״י חידושין דאורייתא. כי על שמי״א של מעב״ד אמר הנביא שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה וגו׳ אמנם השמים החדשים והארץ אשר נבראו מחידושי דאורייתא הם קיימים ותמידיים ולא יתבטו לעולם. כדכתיב כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה עומדים וגו׳ ומשמעות לשון עומדים הוא לשון הווה וקיים תמיד וכמו שמסיים הכתוב כן יעמוד זרעכם ושמכם. ולפי דברינו אלה י״ל דזהו שתקנו אנכה״ג לומר המחדש בטובו בכל יום תמיד. כוונתן דע״י החידושין שהאדם מחדש בתורה שנקראת טוב. ואותן החידושין כביכול מוציא מפיו ית׳ בתורה. וזהו בטובו שמתדבק דברי האדם המחדש בדיבורו ית׳ בכל יום כמש״כ לעיל, ואותן החידושין של מעשי בראשית שנתחדשו מדברי תורה הם תמיד וכמש״כ:

**וזהו** שמדמה ר׳ חייה בר בא לנגר שהי׳ לו כלי אומנות היינו התורה שמתפארת בה שהיא היתה כלי אומנתו של הקב״ה בעת בריאת העולם. וכיון שעמד בנו מכרה לו. היינו דבלימוד התורה ובמה שמחדשין בה נברא שמים חדשים וארץ חדשה. ודומה ממש לכלי נגרות. והכוונה בזה שמסר התורה לעמו ישראל ובעמלם בתורה נבראו שמי״א חדשים:

ו) **אמר** ר׳ יצחק למלך שהי׳ לו אוצרות כיון שעמד בנו מסרם לו. נלע״ד בכוונתו ע״פ מ״ד במד׳ שמו״ר סוף פ׳ מ״ה י״ל והנותי את אשר אחון באותה שעה הראה הקב״ה למשה את כל האוצרות של מתן שכר שהן מתוקנים לצדיקים והוא אומר האוצר הזה של מי הוא. והוא אומר של עושי מצוות. והאוצר הזה של מי הוא. של מגדלי יתומים. וכל אוצר ואוצר. ואח״כ ראה אוצר גדול. אמר האוצר הזה של מי הוא. א״ל מי שיש לו אני נותן לו משכרו ומי שאין לו אני עושה לו חנם ונותן לו

בזה

מזה שנא' ידעתי את אשר אתן עכ"ל המד"ר. ובמהרז"ו כתב בזה"ל אוצר זה של מי כו' של בעלי צדקות. והאוצר זה כו' של בעלי תורה. והאוצר הזה כו' של מגבירים. מראה לו אוצר גדול מכולם כו' א"ל מי שיש לו מע"ט אני נותן לו משכרו כו'. ולבאורה צ"ל מהו זה שרבפיל הקב"ה ואמר למרע"ה מי שיש לו אני נותן לו משכרו הלא כבר הראה לו שכרם. ובמהרז"ו מבואר יותר הז"ל שם בתחלת המאמר. באותה שעה הראה לו כל אוצרות של מתן שכרן של צדיקים של כל אחד ואחד לפי מעשיו כו'. וא"כ עכשיו ששאל לו מרע"ה על האוצר הגדול של מי הוא. לא הי' ליה להקב"ה להשיבו רק דמי שאין לו משלו אני נותן לו מתנת חנם מזה:

**ומה** שנלע"ד בזה הוא לבאורה לקה מהמד"ר דאחרי שיש אוצר גדול ליתן שכר למי שאין לו לא תורה ולא מע"ט. א"כ למה לא יתן מאוצר מתנת חנם גם למי שעסק בתומע"ט. ואף שיש לו משלו מ"מ אחרי שאין קצבה למתן שכרן ש"צ. א"כ הלא הו' מהראוי להוסיף להם גם מאוצר זה של מתנת חנם. לכן נלע"ד דר"ל בשני אופנים. או דבאמת אין להם מאוצר מתנת הנם. והטעם בזה כאשר ידוע ומפורסם בזוה"ק ובכמה מקומות מרז"ל התנשמה נתנה מפני השכינה גם קודם ביאה בזה העולם רק אז נקרא נהמא דכסופא. וכל דאכיל לאו דליה בהות לאסתכולית באפיה מרוח וכל עיקר בריאתה בזה העולם כדי לעמול כל ימיה בתומע"ט. או זכה הנשמה לכל טוב הצפון בעוה"ב בעמל נפשה ושלה היא ונעשה שותף להקב"ה בכל העולמות ובהשמים החדשים וכמש"כ לעיל. ולכן מה הנאה יהי' לה אם יתנו לה שכר גם מאוצר מתנת חנם דהוי ג"כ מתנת חנם ונהמא דכסופא. ולכן אמר הקב"ה דמי שיש לו אני נותן לו משכרו וכיון שיש לו משכרו אשר יהנה ממני. א"כ לא יהי' נחשב אצלו שום הנאה אם אתן לו גם מאוצר מתנת חנם:

**או** אפשר לומר להיפך דאה"נ דנותנין גם מאוצר מתנ"ח גם למי שיש לו משלו בטענת ק"ו דמה למי שלא עמל בתומע"ט נותנין לו שכר מאוצר זה בש"כ למי שעמל בתומע"ט. ומ"מ החילוק גדול יש ביניהם דמי שאין לו משלו אצלו היא מתנת חנם גמור. ובהות לאסתכולי באפיה מרוח. אבל מי שעמל בתומע"ט וזכה שיתנו לו חלקו גם מאוצר מתנת חנם מדין ק"ו הלא זכה בחלקו בדין ק"ו ואצלו לא הוי מתנת חנם אלא בשם שכרו. וזהו מדייק במאמר הקב"ה למרע"ה הגם מאוצר הזה הגדול מי שיש לו אני נותן לו מהאוצר כשכרו הינו שהרוית ליתן לו גם מהאוצר זה בדין שכר ומי שאין לו אני עושה לו חנם ואצלו הוי נהמא דכסופא. ואולי לפ"ז יש להבין מה שנקרא אוצר זה בשם גדול ובמהרז"ו קראו אוצר גדול מכולם. יען כי יתר האוצרות אין שייכן רק למי שעמל בה בחיין כמו אוצר של בעלי תורה היא רק לבע"ת ואין לאחר חלק בו וכן כולם. אבל אוצר זה יען כי כולם כלולים לקבל ממנו שכר הן מי שיש לו משלו והן מי שאין לו משלו. לכן נקרא אוצר מכולם ור"ל דכולם נכללים במתן שכרו:

**ומצינו** הגם באוצרות של מתן שכרן ש"צ תלוי בדעת רז"ל ית"ח ולפי שיקול דעתם וגודל הבנתם וידיעתם בסוד ה' עד כמה נגע פגם של העבירה וי' ולפי ערך גודל הפגם כבה וגדל ענשו של הנפש אשר חטא בה. ואם פסקי רז"ל את החוטא בזה שאין לו חלק לעוה"ב ואי בן מקיים הקב"ה ההלכה כמותו ואין לו חלעוה"ב. כדאיתא בסנהדרין (דף ק"ד ע"ב) אריא"ר בקש עוד למנות א' באה דמות דיוקנו של אביו ונשתטחה לפניהם ולא השגיחו עליה. באה אש מן השמים ולהכה אש בכספליהם ולא השגיחו עליה. יצא ב"ק ואמרה להם חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשוכים. מי שהקדים ביתי לביתו. ולא עוד אלא שבנתו בנה בשבע שנים וביתו בנה בי"ג שנה כו' ולא השגיחו עליה. יצאה ב"ק ואמרה המעמך ישלמנה כי מאסת כי אתה תבחר ולא אני וגו' עכ"ל הגמ'. וז"ל רש"י ז"ל וכי הבחירה בכם תליה ולא בי לומר מי שיש לו חלק ומי שאין לו חלק הלא בי הדבר תלוי עכ"ל. ולמאמר המופלא הזה מפליא עין כל רואי. ועוד קשה למה בב"ק הראשונה לא השגיחו ובב"ק השניה השגיחו. ממ"נ אם אין משגיחין בב"ק למה השגיחו בב"ק השני. ועיין מהרש"א ז"ל מש"כ בביאור המאמר:

**ומה** שנלע"ד בהסבר המאמר לבאר אחת לאחת כפי מה שחננני החונן דעת. איתא בשבת (דף נ"ו ע"ב) ארשב"נ אר"י כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה כו' עד ההיא כר' נתן דר"נ רמי כתיב ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו. והכתיב ולא הי' לבבו שלם עם ה"א כלבב דוד אביו. כלבב דוד אביו לא הוה מיחטא נמי לא חטא. הכ"ק ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו ללכת אחרי אלהים אחרים ולא הלך. והכתיב או יבנה שלמה במה לכמיש שקוץ מואב. שבקש לבנות ולא בנה כו' עד אלא מפני שהי' לו למחות בנשיו ולא מיחה מעל"כ באילו חטא ע"ש. הרי לנו מבואר דהחטא אחד לא נמצא על שהמע"ה אלא רק שחטא במחשבה ולא במעשה. וכמאמרם ז"ל ללכת ולא הלך. שבקש לבנות ולא בנה. אמנם אף לפ"ז שלא חטא רק במחשבה מ"מ הלא ארז"ל בקידושין (דף ל"ט ע"ב) דמחשבת ע"ז הקב"ה מצרפה למעשה וע"ז נאמר למען תפוש את בית ישראל בלבם עיי"ש. ומחשבת ע"ז בלא מעשה המורה ממעשה ע"ז בלא מחשבה. דהא במעשה בלא מחשבה קיי"ל כרבא דהעובד מאהבה ומיראה דפטור כיון דלא קבל עליו באלוקי. (עיין סנהדרין דף ס"א ע"ב וברמב"ם ז"ל ה' ע"ז פ"ג הלכה ו') ובמחשבה בלא מעשה אה"כ למען תפוש את בית ישראל בלבם. ובדרך כלל ארז"ל בכל עבירות הרהורי עבירה קשין מעבירה (יומא דף כ"ט ע"א) ובחלק הדרושים הארכנו בזה הרבה עד כמה גדולה ענשו של מחשבה אף בלא מעשה ממעשה בלא מחשבה. ולפ"ז שפיר י"ל הלכן בקשו למנות גם אותו באותן שאין להם חלעוה"ב. יען כי הבינו בגודל עוני מנשא במה שחטא במחשבתו מחשבת ע"ז המצטרפת למעשה:

**ועפ"ז** באה דמות דיוקנו של אביו ונשתטחה לפניהם. וי"ל דלכן באה ונראה להם דמות דיוקנו של אביו. ע"פ מה דאיתא שם בסנהדרין (דף ק"ז ע"א) אריא"ר בקש דוד לעבוד ע"ז שנאמר ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים ואין ראש אלא ע"ז שנאמר והוא צלמא רישיה די דהב טב. והנה לקראתו חושי הארכי קרוע כותנתו ואדמה על ראשו. א"ל לדוד יאמרו מלך שכמותך יעבוד ע"ז. א"ל מלך שכמותי יהרגנו בנו מוטב יעבוד ע"ז ואל יתחלל ש"ש בפרהסיא כו' עיי"ש ועיין בחא"ג מש"כ בביאורו. והנלע"ד בע"ה ע"פ מש"כ התוס' בב"ב (דף קי"ט ע"ב) ד"ה אפילו כו' שכתבו ז"ל ומעשה המקושש הי' בתחלת ארבעים שנה מיד אחר מעשה מרגלים דאמר במד' דלשם שמים נתכוין שהיו אומרין ישראל כיון שנגזר עליהם שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחוייבין במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים. ואיתא במס' נזיר (דף כ"ג ע"ב) ארנב"י גדולה עבירה לשמה כו' במצוה שלא לשמה דכתיב תבורך מנשים באוהל יעל אשת חבר הקני מאן נשים שבאוהל שרה רבקה רחל ולאה.

(וצריך להבין מ"ם יעל בעבתה עבירה לשמה ונתכוונה כדכתיב תבורך מנשים וגו' ומ"ם המקושש בנסקל הלא לפי דעת המד' הי' אלנו ג"כ עבירה לשמה. ואנו מוכרחין לומר דההב"נ דבאני ובאני דהתם גבי יעל היה מצוות העבירה לתכלית הכוונה להרוג את סיסרא ולהציל את ישראל לכן נתכוונה אף דכוונתה הי' רק להצלת גופן של ישראל. אבל המקושש אמר תכלית כוונתו היה בעצמות העבירה כדי ביהרג וילמדו ישראל מזה שעדיין הם חייבים במצוות. לכן אע"פ שהיתה כוונתו לש"ש ולהצלת נשמתיהון של ישראל וע"פ הדין לא היה חייב מיתה. מ"מ אם לא היה נהרג לא היה יוצא כוונת מחשבתו לפועל. ואדרבה בהיה מזה ח"ה גדול שהיו ישראל מחזיקים יותר בדיעה מבוכבת זו שאין חייבין במצוות ואת ראיה דהמקושש חילל שבת ולא נענש כלל. לכן נהרג כדי שיצא מחשבתו לפועל טוב):

**ואיתא** בברכות (דף ז' ע"ב) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו. מזמור לדוד קינה לדוד מיבעיא ליה משל למה"ד כו'

אף

אף כן דיד. כיון שא"ל הקב"ה הנני מקים עליך רעה מביתך הי' עצב אמר שמא עבד או ממזר דלא חיים עלי. כיון דחזא דאבשלום היא שמח משוה"כ אמר מזמור. ובהגה"ה איתא אמר כתם ברא דרחים על אבא ע"כ. וכמדומה לי כי ראיתי ביעה"ד ז"ל ביאור הגמ' שהיה דוד מתיירא שמא עבד או ממזר אשר מטבעם הם אכזריים ולא ירחמו. והיה מתיירא על עצמו שלא יפול ח"ו במחשבה זרה ולומר דמצד הטבע באה אליו הרעה הזאת וישכח מלהעלית על לבו שהוא בהשגחה וחלילה לו להסר מלבו אף רגע מלהאמין שהכל היא בהשגחה פרטית. אמנם אח"כ כשראה אשר בנו קם עליו שמח ואמר כתם ברא רחים על אבא. וזה מדלא רחים ודאי דהוא בהשגחת ד'. ולכן שמח בזה שלא יפול ח"ו עוד במחשבת חוץ לומר דהיא בדרך הטבע וקבל בשמחה כמרז"ל חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה וצריך לקבולינהו בשמחה. ועיי"ש בגליון הש"ס מה שמביא מזוה"ק בזה:

**ולפי** כל הנ"ל י"ל דדוד המע"ה אחרי כי ראה את כל הרעה אשר נגזר עליו מן השמים אשר בנו קם עליו ליטול ממנו המלכות בעודו בחיים. ובא על פלגשיו ורדף אחריו להרגו. אף כי האמין בה' ושהכל בא עליו בהשגחה פרטית מפני חטאו או לנסיונו או יסורים של אהבה הם. מ"מ היה מתיירא מפני ח"ה שיוכל לצמוח עי"ז ח"ו אצל הבריות אשר לא נשרשו עדיין באמונת ההשגחה. ויוכל היות ח"ו ח"ה באחת משלש אלה. א) אחרי אשר ידעו כל ישראל כי ה' מאס בבל בני ישי. כדכתיב ש"א ק' י"ח בשעה שרצה שמואל למשיח את אליאב ואמר אך נגד ה' משיחו. א"ל ה' אל תבט אל מראהו וגו' כי מאסתיהו וגו' האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב יבן בכולם. ועל דוד א"ל ה' קום משחהו כי זה הוא. ובודאי היודע עתידות ידע שפיר כי לב דוד נאמן עמו לעולם ועליו אמר הכתוב ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו (שם י"ח) ועתה כאשר יראו שבנו מתאכזר עליו כ"כ שבא על פלגשיו ורוצה ליטול מלכותו ממנו בחייו ולהרגו הלא יוכלו לבא לידי כפירה ח"ו באחת משלש אלה. או שיחשדו ח"ו שהקב"ה עביד דינא בלא דינא. או שיאמרו ח"ו כי עזב את הארץ וכל זאת בא עליו במקרה וכל דאלים גבר. או שיאמרו ח"ו כי דהמע"ה הוא חוטא גדול ואין דעת העליון יודע ח"ו מה שבלבו. ע"ד דאיתא במד' סוף פ' בשלח על פסוק ועל נסותם את ה' ז"ל ורבותינו אמרו אם מהרהרים אנו בלבבינו והוא יודע נעבדנו ואם לא נמרוד בו עכ"ל:

**ודהמע"ה** אשר באמת הי' לבבו שלם עם ה' וכמו שהעיד עה"כ ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו. ור"ל כי בכל דרכיו היה מאמין כי ה' עמו והכל ממנו יתברך ולא היה אצלו האמונה כסתם אמינה אשר בשאר כל אדם רק השיג כל זה בהשכל וזשאה"כ שהיה משכיל להשריש בלבו האמינה בחכמה והשכל אשר ה' עמו בכל דרכיו. ולכן באשר נתיירא שלא יהיה ח"ו ח"ה גדול ע"י ושלא יבאו לידי כפירה באחת משלש אלה או בכולם ח"ו כי זה יאמר כך וזה כך. על כן בחר לנפשו לעבוד ע"ז וידעו הכל כי חטא חטא גדול ויאמינו כולם בהשגחת ה' ובידיעתו ויאמרו צדיק ה' בכל דרכיו. וזש"א ריא"ר בקש דוד לעבוד ע"ז שנאמר ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלקים ואין ראש אלא ע"ז *). והנה לקראתו חושי הארכי קרוע כותנתו ואדמה על ראשו. א"ל יאמרו מלך שכמותך יעבוד ע"ז. והיה טענתו בזה שיהיה ח"ה גדול מזה. א"ל מלך שכמותי יהרגני בני. וכוונתו דאדרבה עתה יהיה ח"ה גדול כי יטעו ח"ו העולם באחת משלשה דלעיל ויבאו לידי כפירה ויהיה ח"ו ח"ה על הבורא יתברך כביכול מוטב לעבוד ע"ז ויהיה הח"ה עלי ואל יתחלל ש"ש בפרהסיא. והכוונה בזה דאלה"כ הלא יהיה ח"ו חילול שם שמים וכדברינו. אמנם חושי הארכי חידש לו שלא יהיה ח"ה כלל דמ"מ נסבית יפ"ת ולא דרשת סמוכין דכל הנושא יפ"ת הוה ליה בן סו"מ. ולכן נענשת בבן סו"מ והכל יתלו היסורין שלך רק בעון זה ולא יהי' שום ח"ה:

**הרי** לנו מבואר מזה דגם דהמע"ה בקש לעבוד ע"ז. ואע"ג שהיה ע"פ אונס ולש"ש נתכוין וארז"ל גדולה עבירה לשמה כו'. מ"מ

---

*) הגה"ה. ובכדי להצדיק את משיח ה' הוא אדונינו דהמע"ה איך עלה על דעתו באמת לעבוד ע"ז שכל המודה בה כאילו כופר בכה"ת. ואפילו אם נאמר דהי' ס"ל כר"ל דאמר בסנהדרין ד' ס"ג ע"א וס"ה ע"א ובכריתות דף ג' ע"ב דלרבנן השתחוויה לית ביה מעשה והי' ס"ל כרבנן. מ"מ נהי דלרבנן אינו חייב על השתחוואה לחוד. אבל איסור מה"ת ודאי יש בה ודכתיב לא תשתחוה להם וגו'. ועוד נראה לכאורה דריא"ר בעל המאמר דהכא פליג עם ר' תנחום בר חנילאי דאמר בירושלמי ברכות פ"ד ה"ד ז"ל צריך אדם לקבוע לו מקום בביהכ"נ להתפלל מ"ט ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים השתחוה אין כתיב כאן אלא ישתחוה עכ"ל ולכאורה תמוה מאד על ריא"ר דדריש הכא בסנהדרין את הפסוק לגנאי הלא יש לדרשו לשבח כמו שדרש ר' תנחום בר"ח:

**ומזה** שנלע"ד ע"פ מה דאיתא בזוה"ק פ' וישלח ד' קע"א ע"ב (דפוס זיטאמיר) ז"ל והוא עבר לפניהם וישתחו ארצה שבע פעמים. ר"א פתח כי לא תשתחוה לאל אחר כי ה' קנא שמו. וכי יעקב דאיהו שלימא דאבהן דאיתברר חולקא שלימתא לקוב"ה כו' היך סגיד ליה לעשו דאיהו דאל אחר ומאן דסגיד ליה סגיד לאל אחר כו'. אלא כתיב והמרתם כה לחי ואתה שלום וגו' והא איתמר דאסור לאקדומי שלום לרשיעייא. וכיון דאסור היכי אשכחנא דדוד אמר האי קרא לנבל. אלא הא אוקמוה דלקוב"ה קאמר בגין לקשרא ליה לחי וחשיב נבל דעליה קאמר. כגוונא דא וישתחו ישראל על ראש המטה וכי לגבי דבריה סגיד אלא לאתרא דשכינתא קא כרע וסגיד. אוף והוא עבר לפניהם מאי והוא דא שכינתא עילאה דהוה אזלא קמיה ודא היא נטירו עילאה כיון דחמא יעקב אמר הא עידן לסגדא קמיה קוב"ה דהוה אזיל קמיה כרע וסגיד שבע זמנין ולא כתיב וישתחו לעשו אלא כיון דחמא דהא קוב"ה אזיל קמיה כדין סגיד לקבליה כו' זכאין אינון צדיקייא דכל עובדיהון דקא עבדי בגין יקרא דמאריהון איהו כו' עכ"ל:

**ולפ"ז** שפיר י"ל דכוונת דהמע"ה היה כן באמת לקבוע מקום להתפלל להקב"ה וכש"א רתב"ח וכפשטות הכתוב אשר ישתחוה שם לאלקים. אך היה קשה לריא"ר מד"כ בא עד הראש איזה מקום שנקרא בשם ראש. לכן דרש שבקש לעבוד ע"ז דמלינו שנקרא ראש והיינו שרצה לקבוע מקום בית תפילה שלו סמוך אצל ע"ז והעם יסברו שדעתו להתפלל לע"ז. אבל באמת יהיה לבו לשמים. אשר בזה לא היה בוש חטא ועון כמרז"ל בכריתות ד"ג סוף ע"א אי דעמד בבית ע"ז וסבר דביהכ"נ היא והשתחוה הרי לבו לשמים. רק שחושי הארכי א"ל כיון דהעולם לא ידעו מזה ויסברו שאתה משתחוה לע"ז יהיה ח"ה על ידך ויאמרו מלך שכמותך יעבוד ע"ז. ולדברינו מדוייק שפיר הלשון שא"ל יאמרו מלך כו' דלכאורה קשה מה לי אם יאמרו או לא הלא אף אם לא יאמרו היה לו להקשות סתם מלך שכמותך יעבוד ע"ז אשר כל המודה בה כופר בכה"ת ויהרג ואל יעבור על זה. אמנם לדברינו שלא הי' בדעתו ח"ו אפילו לחשוב במחשבתו לע"ז רק להטעות את הבריות שפיר הקשה לו שיאמרו מלך שכמותך כו' ושיהיה ח"ה גדול ממך אפילו שאין במחשבתך כלל לע"ז. ולזה השיב לו דהמע"ה דגם עתה שיהרגני בני הלא יהיה ח"ה על הקב"ה כביכול וכמש"כ לעיל מוטב שיהי' ח"ה עלי ולא על כביכול. וע"ז השיב לו חושי הארכי שלא יהיה ח"ה כלל בדבר דמ"מ לא דרשת סמוכין. ולכן עתה כאשר ידרשו העם סמוכין דכל הלוקח יפ"ת יצא ממנו בן סו"מ ויאמרו הכל כי קוב"ה אמת ותורתו אמת:

מ"מ הלא בפשטות הדברים א"ל חושי מלך שבמותך כו' והי' אצלו קצת פגם של מחשבת ע"ז, ובעל המאמר הלזה הוא ריא"ר, ולכן איהו גופיה אמר שם דאנכה"ג כשראי ברוח קדשם דשהמע"ה חטא ג"כ במחשבת ע"ז כמרז"ל בשבת שהבאנו לעיל ללכת ולא הלך בקש לבנות ולא בנה. ויען כי במחשבה זו שבקש ללכת ולבנות הלא הקב"ה מצרפה למעשה. לכן רצו למנותו ג"כ מאותן שאין להם חלעוה"ב. ואף כי מחשבתו היה מאהבת נשיו. וקיי"ל כרבא דהעיבד מאהבה ופירש"י ז"ל מאהבת אדם דפטור. מ"מ הא כתבו התוס' שם ד"ה רבא כו' דרבא מודה דלכתחילה מחייב למסור נפשו על זה ולכן כאשר ראו אנכה"ג ברוח קדשם כמה גדלה פגמו במחשבתו אשר חשב. בקשו למנותו ג"כ מאותן שאין להם חלעוה"ב:

**ולזה** באה דמות דיוקנו של אביו ונשטחה לפניהם. להורות אשר גם עליו אריא"ר שבקש לעבוד ונכשל במחשבה של ע"ז ומ"מ יש לו חלעוה"ב. והוא רגל רביעי במרכבה. וא"כ גם לבנו אף אם נאמר שחטא במחשבה ג"כ יש לו חלעוה"ב. ואפילו למש"כ דכוונתו הי' שלא יתחלל ש"ש ע"י. (וכש"כ לפי מש"כ בהגה"ה דלא הי' כוונתו כלל לעבוד ע"ז ח"ו). וא"כ הרבה יש לחלק בין מחשבת האב למחשבת הבן וכמו שנבאר בע"ה. דאיתא בנזיר (דף כ"ג ע"ב) ארנב"י גדולה עבירה לשמה ממצוה שלש"ש. והא אריא"ר לעולם יעסוק אדם בתו"מ אפילו שלש"ש שמתוך שלש"ש בא לשמה אלא אימא כמצוה שלש"ש כו'. ולכאורה צ"ל לפי מה שפירשו המפרשים דאזהרת ריא"ר לעולם יעסוק כו' שמתוך שלש"ש בא לשמה ופירשו בכוונתו דע"י שיעסוק בתו"מ יום או יומים וחודש ושנה שלש"ש יבא אח"כ לזמן מועט או מרובה לעסוק בהן לשמן. וכמו שנראה כן לכאירה מפירש"י ז"ל ד"ה מתוך כו' שכתב ז"ל אלמא דמצוה שלא לשמה חשיבה דלידי מצוה היא מביאה כו'. א"כ מאי מקשה הגמ' מדריא"ר על רנב"י. הלא ודאי דאחר שבא למדריגת לשמה היא גדולה מעבירה לשמה. אמנם כ"ז שלא בא לשמה ודאי דהשכל מחייב דעבירה לשמה גדולה ממצוה שלש"ש. דהא במצוה שלש"ש הלא אין לו רק מעשה בלא מחשבה. ובעבירה לשמה הוי בידו מחשבה בלא מעשה. ובכל מקום מצינו דמחשבה גרידא בלא מעשה גדולה הרבה ממעשה בלא מחשבה (ועיין קדושין ריש פ' האומר בענין מעשה מוליא מידי מחשבה ויש להאריך הרבה בזה והארכתי בזה בחלק הדרושים וכאן קצרתי). עוד קשה לי מעודי לפי פירושם בדברי ריא"ר הלא הי' לו לומר שמתוך שלש"ש יבא לשמה. והיינו דמתוך שיעסוק איזה זמן קצר או ארוך שלש"ש אזי יבא אח"כ למדריגת לשמה. אמנם לשונו שאמר בא לשמה משמע דגם עתה בשעה שעוסק בתו"מ שלש"ש אזי בא באותו העת לשמה לכן צ"ל איך הוא דהשלש"ש נעשה לשמה:

**עוד** איתא בשבת (דף פ"ט ע"א) ויתיצבו בתחתית ההר מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר אם תקבלו את התורה מוטב וא"ל שם תהא קבורתכם. והקשו התוס' ז"ל הלא כבר אמרו נעשה ונשמע ברצונם הטוב ולמה הי' צריכין לכפית ההר (ועיי"ש בתוס' מה שתירצו. ובמלדת"כ פ' נח תירץ באופן אחר ע"ש). עוד איתא בב"ב (דף י' ע"ב) דא"ל ריב"ז לתלמידיו משאה"כ צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת. נענה ר"א ואמר צדקה תרומם גוי אלו ישראל וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שהם עושים חטאת הוא להם שאין עושין אלא להתגדל בו כו' ורי"א שאין עושין אלא שתמשך מלכותן כו' ורג"א שאין עושין אלא להתיהר כו' ומקשה שם וכה"ג לאו מצוה היא והא תניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני כו' הרי זה צ"ג ל"ק כאן בישראל כאן באו"י. ועיי"ש במפרשים מש"כ בטעם החילוק שבין ישראל לאוה"ע. אך לולא ד"ק נלע"ד לבאר טעם החילוק שבין ישראל לאוה"ע בשנקדים לבאר מ"ד בב"ב (דף מ"ז ע"ב) אר"ה תלויה וזבין זביניה זביני מ"ט כל דמזבין איניש אי לאו דאניס לא הוה מזבין ואפה"כ כו' ודלמא שאני אונסא כו' אלא כדתניא יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בע"כ ת"ל לרצונו. הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ודילמא ש"ה דניחא ליה דתיהוי ליה כפרה. ואלא מסיפא וכן א"א בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ודלמא ש"ה דמצוה לשמוע דח"כ כו'. ולכאורה צ"ל מה דמדחה הגמ' ודילמא ש"ה דניחא ליה כו' ודילמא ש"ה דמצוה כו'. הלא ע"כ לומר דמה שאר"ה תלויה וזבין זביניה זביני. דמיירי דאמר בסוף רוצה אני דאם גם לבסוף עומד וצווח ואינו רוצה לקבל מעות והלוקח השליך לפניו דמי המקח והלך לו הלא הוא חמסן גמור וגזלן ובמאי קנה. וע"כ לומר דנתרצה המוכר בסוף וניחא ליה למכור כדי שלא יסבול ממנו צערו. וא"כ מאי קא מדחי הגמ' ודילמא כו' הלא הכ"נ י"ל דניחא ליה למכור כדי שלא יסבול ממנו המכות והבזיונות:

**וחנן** ד' אותי לבאר כל זה ע"פ מש"כ רבינו הרמב"ם ז"ל בטעמן ש"ד שכתבה התורה יקריב. לרצונו. וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. אשר לכאורה קשה מה תועלת באמירתו רוצה אני. הלא גם מש"א זאת היא ג"כ מחמת הכפייה. ומה רצון היא זה הלא אנו רואין שבאמת אינו רוצה ועומד וצווח איני רוצה רק כשמכין אותו וירא מהמכות שלא יהרגהו אומר רוצה אני. ואחר ההתבוננת מובן הדבר דמש"א רוצה אני כוונתו שרוצה שלא להכותו עוד. אבל להקריב עדיין אינו רוצה. וביאר לנו רבינו ז"ל הטעם דנפש הישראלי הוא חלק אלקי ממעל וכל הנאתה וחיותה הוא רק מתומע"ט שהאדם עושה בזה העולם וכדאיתא במד' משל לעירוני שנשא בת מלכים אפילו הביא לה כל מעדני עולם לא נחשב לה לכלום למה שהיא בת מלך. כן הנשמה אין לה שום הנאה מכל תענוגי העולם רק מתורה ועבודה וגמ"ח וזהו מזונה בכל עת ובכל שעה בזה ובבא. ורק הגוף אשר יסודו מעפר מזונו הוא רק מאכילה ושתיה ולהרבות הון ועושר. ולכן כשהאדם צריך להקריב קרבן אשר נתחייב בו בנדר אי בנדבה או לכפרה. הלא הנשמה רוצה רק להקריב לריח ניחוח וכוונתה הוא רק לשמה לשם ד'. דכמו שבמזון הגוף כל מה שמתקנים המעדנים בתפנוקי תבלין ובשמים נהנה הגוף ביתרון הנאה מהמאכל וכדומה כן במזון הנפש שהן התומע"ט כל מה שמוסיפין כוונות לשם ד' מתעדנת הנפש יותר ויותר. ולכן כשהאדם צריך להקריב קרבן הלא נפשו משתוקקת מאד להקריב לרצון ד'. ורק גופו הוא מעכב לכן כשמכין להגוף ואומר רוצה אני. אזי אין אנו מביטים על רצון הגוף שהוא ע"י כפיה ולא כלום הוא. (רק גזה"כ היא דגם הגוף צ"ל רוצה אני) אלא אנו מביטין על רצון הנפש שהוא בלא כפיה ורצון גמור הוא:

**ועפ"ז** יבואר כל מרז"ל דלעיל כמין חומר. ראשונה מה שחידש ר"ה תלויה וזבין דהוי זביני. ורוצה הגמ' לסייע לו מהא דיקריב איתו כו' ומכין אותו עד שיאמר רוצה אני. אלמא אע"ג דרצונו היא ע"י כפיה מ"מ הוי רצון גמור. כן הוא בתלויה וזבין כיון שאומר בסוף רוצה אני וביניה זביני. וע"ז מדחה הגמ' ודילמא ש"ה דניחא ליה דתיהוי ליה כפרה אשר זה היא רצון הנפש בלא שום כפיה והוא רצון גמור לכן לא אזלינן בתר רצון הגוף שהוא בכפיה אלא בתר רצון הנפש. לא כן בזביני שאין שם שום מצוה שיהי' בה רצון הנפש ואין בה רק רצון הגוף שהוא בכפיה לא מיקרי רצון. וכן מבואר מה שמדחה הגמ' שם שאין ראיה מג"נ דש"ה דמצוה לשמוע ד"ח. והכוונה כיון דאיכא מצוה לשמוע ד"ח לכן אזלינן בתר רצון הנפש:

**ובזה** מבואר טעם החילוק שבין ישראל לאוה"ע דהישראל הלא נשמתו היא חלק אלקי ממעל אשר משתוקקת תמיד לצדקית ומע"ט וכל מה שהיא מכוונת לשם ד' ובשמחה יתירה. אזי מזונה בזה ביתר שאת ורק הגוף אשר יסודו מעפר כל הנאתו הוא כשרואה כי מתרבה הונו ורכושו ואינו רוצה לתת צדקה פן יחסר לו. אמנם כשיש לו איזה סיבה המכרחת לו לעשות צדקית ומע"ט. היינו כדי שיחיו בניו או לזכות בה לחיי עוה"ב. לכן אין הקב"ה מסתכל על רצון גופו שהוא ע"י כפייה המכרחת לו. אלא מסתכל על רצון נפשו שהיא לש"ש ולשמה ונחשב לצד"ג. לא כן באומה"ע אשר נפשם היא מסטר"א ולא חלק להם כמו לישראל

ונפשם

ונפשם וגופם חד הוא. לכן אם עושין את הצדקה והחסד לש"ש ודאי שכרם גדולה עד מאד. אמנם אם אינן עישין רק להתייהר או שתגדל מלכותן וכדומה שאין בהמצוה שום רצון גמור של נפשי רק רצון הגופני שמכריחו לזה לכן חטאת היא להם. והכוונה כיון דעושה הטובה והצדק בלאה"כ הלא יותר טוב הי' לו שהי' עישה לש"ש והיה מקבל שכר עליה. מעתה שעישה כדי להתייהר וכדומה ולכן חטאת הוא להם:

**ועפ"ז** י"ל שפיר דלמה הי' צורך לכפיית ההר במתן תורה דהלא כבר אמרו נעשה ונשמע ברצין נפשם בלא שום כפיה. אמנם לדברינו ניחא דידוע משארז"ל בשבת (דף קמ"ו) ישראל שעמדו על ה"ס פסקיה זוהמתן. ופירשו ז"ל דהיינו הזוהמא שהטיל הנחש בחוה ועי"ז נמצא באדם מדות רעות וכוחות הטומאה הממשיכין איתו לרע ח"ו ובעת מעמד ה"ס פסקה מהן הזוהמא ונעשו קרושים אף בגופן כמהש"ר ואמרו נעשה ונשמע לקיים רק רצון הבורא יתב' כמו שהעיד עליהם הקב"ה ואמר מי גילה לבניי רז זה לשון שמהש"ר משתמשין בו. ובודאי אם היו במצב זה כל ימיהם כמו שהיו במעמד ה"ס אזי היו כל עבודותם לד' רק לש"ש בשמחה ואהבה לא היו צריך לכפיית ההר. אמנם כאשר לפניו יתב' נגלו כל תעלומות ויודע העתידות וידע שעתידין לעשית העגל, ואז חזרו להזוהמא שלהם המרחיק איתם מעבודת ד' ובקושי שיברים להיצה"ר להיות עובדים את ד' שאפילו בעת עסקם בתו"מ מפיל היצה"ר בקרבם פניות מפניות שונות ומי יאמר זכיתי לבי להיות עבד נאמן להקב"ה. ואחרי אשר יראה אי ישמע איך שרז"ל גינו להעוסקים שלא לש"ש עד שאמרו נח לו שלא נברא ומיטב שתהפך שליתו על פניו. ובזוה"ק החמיר מאד בעוגש העיסקי' שלא לש"ש. א"כ הלא יכול לצאת מזה חירבה לומר דהן אמנם שקבלנו את התורה בשמחה. זה לא הי' אלא רק במעמד ה"ס שפסקה הזוהמא והיינו קדושים כמה"ש והיינו חורין מיצה"ר ומשיעבוד כו', הי' לנו בנקל לקיים התורה והמצוות וקבלנו ברצון טוב. לא כן עתה אשר גופינו עבור בכל מיני תאוות וכאשר נרצה לעסוק בתו"מ קשה לנו עד מאד. ואם ע"י איזה פניה והברח ואז תהי שלא לש"ש ומוטב שלא לעסוק כלל בתו"מ (וכמו בגמרא פתחים האומרים כן) לכן הראה להם הקב"ה דבישראל אשר נפשם חצובה מתחת כסה"כ ומזון נפשם ונשמתם הוא רק התוה"מ ואפילו כשיעשו ויעסקו בתו"מ ע"י כפיית גופם. מ"מ לא יסתכל על מעשה גופם שהיא ע"י כפיה והכרח אלא יביט על רצין נפשם ונשמתם השלמים עם ה' ועושים ברצון גמור לשמה ויקבל מעשיהם ברצון וחיבה יתירה זאת הודיע להם בעת מתן תורה דהא מתחילה אמרו נעשה ונשמע ברצון ואח"כ בעת מתן תורה הי' הכפיה. וא"כ הלא הי' ליה להקב"ה לתפוס לשון אחרון כדקיי"ל בבמ"ק שהולכין אחר תנאי האחרון ולא היה לו לייקר את ישראל כ"כ בקבלתן התורה כיון שהי' ע"י כפיה. ומ"מ הראה לנו הקב"ה חביבותיה ואנו נחשבין בעיניו בנתינת תורתו לנו כמו שהיינו מקבלין כבתחילה שלא הי' שום כפייה ובזה הוכיח לנו דגם העבדות שע"י כפיה היא עבודה שלימה ולשמה:

**והשתא** מבואר פשוט מש"א ריא"ר לעולם יעסוק אדם בתו"מ אפילו שלא לש"ש שמתוך שלא לש"ש בא לשמה. ולא אמר יבא לשמה. אמנם לדברינו כן הוא האמת דגם בשעה שעוסק שלא לש"ש אם לא עסק לקנטור הוי לשמה דלא אזיל קוב"ה בתר כוונת הגוף דחשב לשם כבוד וכדומה אלא אזיל בתר כוונת נשמתו דכל כוונתו הוא לשמה. וזה שאמר מתוך שלא לש"ש בא לשמה. ולפ"ז מבואר הגמ' דנזיר ושפיר קמקשי על רנב"י דאמר גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לש"ש. והאמר ריא"ר שמתוך שלא לש"ש בא לשמה נמצא דכל שלא לש"ש הוי לשמה. וא"כ איך יכול להיות עבירה לשמה גדולה ממציה שלא לש"ש. ויש לומר עוד דגם כוונת התוס' ז"ל כן הוא דז"ל שם סוף ד"ה שמתוך כו' ואת אמרת דעבירה לשמה עדיפא ממציה שלא לש"ש דיש בה עדיפא קצת עכ"ל וכוונתם ג"כ כדברינו דכיון שהלא לש"ש נחשב לשמה א"כ מה עודף יכול להיות בעבירה לשמה. וגם לשון רש"י ז"ל שכתב ז"ל אלמא דמציה שלא לש"ש חשיבא דלידי מצוה היא מביאה כו' אין כוונתו דמביאה אח"כ אלא כוונתו דמביאה בשעת מעשה כן נלע"ד דאולי יש לפרש כוונת רש"י כן:

**ולפ"ז** הלא שפיר יש לחלק בין מחשבת דהמע"ה שהי' כוונתי לשמים. למחשבת שהמע"ה שלא מציני שהי' דעתו לשמים. ואדרבא הכתוב העיד עליו נשיו הטו את לבבו. עכ"ז י"ל כיון דע"י מחשבתו של דהמע"ה היה ח"ה גדול וכמו שאמר לו חושי הארכי. לכן היה אפשר ללמוד דינו של בן מדין של האב. ובשם שיש להאב חלעוה"ב כן צריך להיות גם לבנו חלעוה"ב:

**אמנם** אנכה"ג לא השגיחו ע"ז. וי"ל טעמם בזה. חדא דהי' נראה להם לחלק כמש"כ דאצל דהמע"ה הי' עבירה לשמה. אך לפ"ז דחוק הלשון של לא השגיחו דמשמע שלא השגיחו כלל לעיין בזה. לכן נלע"ד לפרש ע"פ מ"ד בבמ"צ (דף פ"ו ע"א) אם בהרת קודמת לשער לבן טמא ואם שער לבן קודמת טהור. ספק הקב"ה אומר טהור וכולהו מ"יבתא דרקיע אמרי טמא. אמרי מאן ניכח נוכח רבה בר נחמני כו' כי הוה ניחא נפשיה אמר טהור טהור כו' ורבינו הרמב"ם ז"ל סוף פ"ב מה' טומאת צרעת פסק ז"ל ספק הבהרת קדמה ה"ז טמא כו' וז"ל הכ"מ שם ואע"ג דבפ' הפועלים אמרינן דקוב"ה אמר טהור לא בשמים היא. ואע"ג דאמרינן מאן נוכח רבה בר נחמני ואיהו אמר טהור ויצתה נשמתו בטהרה. וי"ל דכיון דבשעת יציאת נשמתו היא דאמר הכי הוי בכלל לא בשמים היא ואינו כדאי להוציא מכלל ההלכה כת"ק כו' עכ"ל. וא"כ כש"כ דמה שרצו להביא ראיה מדמות דיוקני של אביו דהוי בכלל לא בשמים היא. ולשון לא השגיחו כו' שפיר לפ"ז וכמש"א ר"י אין משגיחין בב"ק והכוונה דאין מעיינין בזה כלל:

**אח"כ** באה אש מן השמים ולחכה אש בספסליהם ולא השגיחו עליה. והנלע"ד בביאורו בשנקדים תחלה מ"ד במס' חגיגה (דף ט"ו ע"ב) גבי אלישה אחר כי נח נפשיה אמרי (פירש"י ז"ל ברקיע) לא מידן לידייניה משום דעסק באורייתא ולא לעלמא דאתי ליתיה משום דחטא. (ונלע"ד דלשון ועלמא דאתי האמור כאן משמע דקאי על עוה"ב שאחר התחיה. דהא המאמר הי' לאחר דנח נפשיה והכי הול"ל וגם להאי עלמא ליתי. אלא ודאי דהכוונה שלא יהי' לו הלעוה"ב שאחר תחה"מ. וכן מס"א ר"מ וליתי לעלמא דאתי ג"כ הכוונה שלאחר תחה"מ כדמוכח כן מהענין). אר"מ מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי. כי נח נפשיה דר"מ סליק קוטרא מקבריה דאחר. א"ר יוחנן גבורתא למיקלא רביה הד הוה בינגא ולא מצינן לאצוליה אי נקטיה ביד מאן מרמי ליה מאן. אמר מתי אמית ואכבה עשן מקברו. כי נח נפשיה דר"י פסק קוטרא מקבריה דאחר עכ"ל הגמ'. הרי לפנינו כמה גדלה שברה ש"ת דאפילו אחר שיצא לתרבות רעה שאין קץ לענשו. וגם יצא ב"ק שובו בנים שובבים חוץ מאחר. ומ"מ אם הי' עושה תשיבה הי' מקיבל כמש"כ המהרי"ט ז"ל ח"ב סי' ח' וכ"כ השל"ה ז"ל דרק שמנעו ממנו מה' דרכי תשובה. אבל לא היה לו להשגיח בב"ק והיה לו לעשות תשובה ופירשו בזה מרז"ל (פסחים דף פ"ו ע"ב) כל מה שאומר בעה"ב עשה חוץ מצא. וכיון דלא עשה תשובה הלא גדול עונו יותר. מ"מ אמרו ברקיעא דלא מידן נידייניה דעסק באירייתא. ואע"ג דאמרו חז"ל שם דאפילו קודם שיצא לתרבות רעה בשעה שהיה עומד בביהמ"ד הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו (ועיי"ש במהרש"א ז"ל) וארז"ל בר"ה (דף י"ז ע"א) דהמינין כו' יורדין לגיהנם ונידונין שם לדורי דורות גיהנם כלה והם אינם כלים. מ"מ הגינה עליו זכות התורה להגן עליו מכל העונשין שאחר המיתה ואחר תה"מ. וזהו שאמרו לא מידן נידייניה ולא לעלמא דאתי ליתי:

**אמנם** ר"מ שיטה אחרת הי' לו בזה דהא לכאורה צ"ל מנין היה לו שכר על עסקי באורייתא הלא איתא ביבמית דף ק"ט ע"ב ריא"א כל האומר כו' אלא כל האומר אין לו אלא תורה אף תורה אין לו (ופירש"ז ל דאפילו שכר לימוד אין לו כיון דאינו מקיים

מקיים ע"ש) ואין לך אינו מקיים יותר מאחר. וכמש"א שם מ"ט אר"פ אמ"ק ולמדתם ועשיתם כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה ושאינו בעשיה אינו בלמידה. וא"כ מאין הי' לאחר שכר על לימודו בתוה"ק. וע"כ לומר דס"ל לב"ד של מעלה כאיבעית אימא שאמרו שם בגמ'. לעולם כדקאמריתו מעיקרא כל האומר אין לו אלא תורה אין לו אלא תורה. ל"צ דקא מגמר לאחריני ואזלי ועבדי מהו דתימא אית ליה אגרא לדידיה קמ"ל. והקמ"ל הוא דאין לו שכר מהזכות אשר תלמידיו מקיימין כאילו קיים גם הוא (כאחרים שלמדו עם תלמידים) זה אין לו כיון דהוא בעצמו לא קיים אין לו שכר מעמל טיב שמקיימים התלמידים אבל שכר לימוד התורה יש לו. ונפרש מ"ד ולמדתם ועשיתם הכי דכיון דהלמידה הביא לידי עשיה אפילו רק לתלמידיו ולא לדידיה ג"כ שכרו אתי עבור תורתו. ואיתא בסוטה (דף כ"א) עבירה מכבה מצוה (ופירש"י ז"ל שכר מצוה) ואין עבירה מכבה תורה (שכר מי שעוסק בתורה) שנאמר מים רבים ל"י לכבות את האהבה (זו תורה) ולכן אר"י כיון דמוכח מהפס"ד של מעלה דיש לו שכר לימוד התורה אחרי שלמד לתלמידים והם קיימו את המצוות לכן יש לו לכה"פ שכר עבור תורתו שלמד ולימד. א"כ איך יכולין לנכות לו שכר ת"ת הגדולה מכל המצוות עבור עונשן של העבירות דהא קיי"ל אין עבירה מכבה תורה שנאמר מים רבים דמשמע אפילו כל העבירות ביחד לא יוכלו לכבות אהבת שכר ת"ת. לכן פסק ואמר מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי. ולכן כי נח נפשיה דר"מ והיה בעולם העליון פסקו הב"ד ש"מ ג"כ כוותיה וסליק קוטרא מקבריה דאחר:

**ור'** יוחנן לא ניחא ליה גם בהאי פסק דר"מ ואמר גבורתא למיקלי רביה. והכוונה בזה דאע"ג דאיתא בסנהדרין (ד' פ"ד ע"ב) ז"ל איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו ופשטו שם דמותר. וכ"פ הרמב"ם ז"ל בה' ממרים פ"ה ה"ז ובטוש"ע יו"ד סי' רמ"א סע"ג. והטעם בזה כיון שכוונתו לרפיאה של אביו לכן מותר. ובודאי דגם אצל רבו הדין כן. וא"כ ודאי שהי' מותר לר"מ להורות מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי. מ"מ הלא אין זה אלא רק כשאין שם אחר אבל אם יש שם אחר אסור לבן להקיז לאביו כדאיתא בפוסקים דלעיל. ולכן אר"י על ר"מ רק גבורתא למיקלא כו'. לא שהיה אסור להורות כך אלא הוא רק גבורה ממנו כיון שהי' לו להביאו לעוה"ב באופן שלא לידייניה ג"כ דאי נקטיה ביד מאן מרמי ליה ממנו. וכמו שעשה ר"י גופיה דכי נח נפשיה פסק קוטרא מקבריה דאחר. הרי לנו מבואר עד כמה גדלה כח שכרה של תורה שאפילו אחר שיצא לתרבות רעה כ"כ ושיצא ב"ק שובו בנים חוץ מאחר מ"מ הגין עליו זכות תורתו שלא לידייניה עבור עוונותיו הרבים ועצומים. ומדר"מ שאמר מוטב דלידייניה כו' וכש"כ מדר"י שהביאו לעוה"ב בלא דינא מוכח עוד דעד היכן גדולה כחן של רז"ל דאפילו אחר שיצא בהפס"ד בב"ד ש"מ עליו שלא יבא לעוה"ב. מ"מ חזרו והסכימו להורות כר"מ ור"י וגרמו ר"מ ור"י שיחשבו ב"ד ש"מ כביכול בעיני עצמן כטועין בדבר משנה חלילה דקיי"ל שהדין חוזר:

**ויש** להאריך בזה דיען כי ר"י בער בלבו אהבת ת"ח עד מאד כדאיתא במד' סוף שה"ש לכן פעל כל מה שרצה ועשה. ועיין בב"ק סוף פ"א גבי לימד לא אמרינן. ועיין כתובות מש"א ר"י שכנגדי חלוק עלי:

**ואיתא** במד' קהלת פ"א ז"ל א"ר סימון בשם רשב"ח לבלווטים שהיה גדל בפלטין של מלכים א"ל המלך שאל מה אתן לך. אמר אם שואל אני כסף וזהב כו' הוא נותן לי כו' אלא אני שואל את בתו והכל ינתן לי בכלל בתו. כך בגבעון נראה ה' אל שלמה ואמר שאל מה אתן לך. אמר שלמה אם אני שואל כסף וזהב כו' הוא נותן לי אלא אני שואל את החכמה והכל בכלל הה"ד ונתת לעבדך לב שומע. א"ל הקב"ה החכמה שאלת ולא שאלת עושר ונכסים ונפש אויביך. לפיכך החכמה והמדע נתין לך ועי"כ גם עושר ונכסים וכבוד אתן לך. מיד ויקץ שלמה כו' ויעש משתה לכל עבדיו א"ר יצחק מכאן שעושין סעודה לגמרה ש"ת כו'. ואמרתי בביאורו ע"פ מה דאיתא בקידושין (דף ה' ע"ב) דהוא צריך ליתן הכסף קידושין ויאמר הוא. אבל נתנה היא ואמר הוא אינה מקידשת. ושם (דף ז' ע"א) אמרו דאם הוא אדם חשוב ונתנה היא ואמר הוא מקודשת. וטעמא דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה ממנה גמרה ומקניא ליה נפשה. וכ"פ רבינו הרמב"ם ז"ל פ"ה מה"א הכ"ב ובטוש"ע אה"ע סי' כ"ז סע"ט. הרי לנו מבואר דאם המקבל אדם חשוב לא נקרא מקבל אלא נותן. וזה כוונת המשל דהבלווטים התבונן דכל מה שיבקש מהמלך אף אם יתן לו המלך הוא יהי' הנותן וכמש"א הוא נותן לי ואני המקבל וכתיב שונא מתנות יחי'. אלא אני שואל את בתו ואחרי שאהיה חתן המלך וחשוב כ"כ אז כל מה שיתן לי לא אהיה בשם מקבל אלא בשם נותן. וכן התבונן שהמע"ה דאם ישאל כסף וזהב כו' אז יהיה הקב"ה כביכול בשם נותן ואני המקבל. לכן שאל החכמה והכל בכלל. ואם נבא להתבונן כוונת שאלתו החכמה נבין כי שאלה גדולה שאל. דלכאורה קשה שאלה כזו הלא כבר אר"י (מגילה ד"ו ע"ב) יגעתי ולא מצאתי אל תאמין לא יגעתי ומצאתי אל תאמין יגעתי ומצאתי תאמין. וא"כ הלא תלוי זה ביגיעת האדם ומה זה ששאל מהקב"ה שיתן לו החכמה הלא בידו הוא לעמול בחכמה וישיג אותה:

**אמנם** אחר ההתבוננות שאל דבר גדול דהא אנו רואין בדרכן של ת"ח העוסקים בתורה לשמה תמיד יום וליל הלא כל שעה וכל יום ושנה שמוסיפין לעסוק בתורה הם משיגים יותר להבין פשטה והלבותיה וטעמה וסודיה. ואינו דומה השגתן ביום זה להשגתן ביום מחר ולכל הימים והשנים הבאים לפניהם. ובמרז"ל סוף מס' קנים זקני ת"ח כ"ז שמזקינין דעתן מתיישבת. גם השגת ההלכה בימי הבחרות לכוין למטרת האמת אינו דומה להשגה בימי הזקנה כמרז"ל באבות פ"ד הלומד מן הקטנים כו'. (וכזה אמרתי לפרש מש"א שהמע"ה סוף משלי עוז והדר לבושה וגו' כי בכל המלבושים שלובש האדם יש שהוא עוז וחזק אבל אינו הדר ויש שהוא הדר ואינו עוז. אבל לבושי הנשמה ע"י תו"מ הוא עוז והדר. אמנם חילוק גדול יש בין מלבושי הגוף למלבושי הנשמה כי במלבושי הגוף כשמשיג מלבוש שהוא עוז והדר שמח בה מיד וכ"ז שהוא חדש. אבל כשמזקין וכ"ז שמזקין יותר מתמעט שמחתו. אמנם בלבושי הנשמה מחידושין דאורייתא הוא להיפך כי בתחילה כשמחדש איזה דבר הלכה או ביאור חדש ה"א בתחילה אין כ"כ לשמוח כ"כ כי יכול להיות אשר ביום מחר או בשנה אחרת יתחדש אצלו להיפך כמרז"ל בב"ק (ד' ע"א ע"ב) באורתא א"ל הכי ובצפרא א"ל הכי. וכ"ז שמזקין ומוצא כי כיוון להלכה מה שחידש וכש"כ כשזוכה ביום אחרון להיות בשכל זך וצח וחוזר על לימודו ורואה שלא נכשל בדה"ל אז שמח ביותר. וזהו ותשחק ליום אחרון). ושהמע"ה בהאי פחדא יתיב דהא ביום שנעשה מלך היה בן י"ב שנה. כדאיתא בסדר עולם פי"ד וז"ל מיכן אתה מחשב שבן י"ב שנה היה שלמה במלכותו ע"כ. וכשנעשה מלך ידע היטב דעיקר המלוכה בישראל הוא להנהיג את ישראל ע"פ התו"מ. ואם ימתין עד שישיג חלקו בתורה במעט מעט מיום אל יום הלא בשנים הראשונים יחסר לו הידיעה שישיג בשנים האחרונים ולא ינהיג היטב את ישראל בשנים הראשונים ע"פ אמיתת התורה ויכול לבא ח"ו לידי מכשול ושגיאה. לכן ביקש מהקב"ה ונתת לעבדך לב שומע שיוכל להנהיג את ישראל ע"פ התוה"מ. כדאיתא להדיא בהפסוקים שם אשר רק כ"ז הי' עיקר כוונתו בבקשתו מה' החכמה. דכתיב (מלכים א' ק' ג' פ' ז') ועתה ה"א אתה המלכת את עבדך וגו' ואנכי נער קטן וגו' (כי בן י"ב שנה הי' כלעיל) ועבדך בתוך עמך אשר בחרת עם רב וגו' ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה. וז"ל רש"י ז"ל שם מתיך שהם רבים יש להם עסקים רבים ובאים לדין ואין לי מתון לעיין בדינם. ד"א כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה משפטם כבד מאוד אם יבא שני כושים לפני ואטול מזה ואתן לזה שלא כדין כו' אבל ישראל הריני נענש עליו עונש נפשות שנאמר וקבע את קובעיהם נפש עכ"ל. וכל זה אמר כשנראה לו ה' בגבעון

בחלום

בחלום הלילה. הרי לנו מבואר דכל בקשתו החכמה לא היה אלא רק כדי שידע האיך להנהיג את ישראל בדרך התורה והמצוה:

**לכן** כתיב אח"כ וייטב הדבר בעיני ה' כי שאל שלמה את הדבר הזה דייקא. ור"ל דהלא הי' יכול לבקש הכל היינו החכמה ועושר ונכסים ונפש אויביו. דהא הקב"ה א"ל סתם שאל מה אתן לך וביד הקב"ה למלא כל משאלותיו באין מחסור ובאין מעצור. והוא לא ביקש אלא רק החכמה לבד. אשר לכאורה יכול האדם לטעות ולומר על שהמע"ה שהי' בו חסרון אמונה חלילה ולא האמין ח"ו שבידו כביכול למלא כל משאלותיו ותפשת מרובה לא תפשת. לזה השמיענו הכתוב דאדרבה וייטב הדבר בעיני וגו' כי שאל את הדבר הזה דייקא. ור"ל רק את הדבר הזה. וכמו שמפרש בפסוק שלאחריו ולא שאלת ימים רבים ולא שאלת עושר וגו' נפש אויביך וגו'. ור"ל דהא הי' יכול לשאול גם לכל הדברים הללו. לכן הבטיחו הקב"ה וא"ל הנה עשיתי כדבריך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריך לא יקום כמוך. ולכאורה צ"ל איך א"ל הקב"ה אשר כמוך לא היה לפניך הלא כתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. אמנם לדברינו הוא מבואר פשוט דהא כל עיקר בקשת שהמע"ה שישיג עתה כשהוא בן י"ב שנה את חלקו בתורה אשר הוא ראוי להשיג לו עד סוף כל ימיו ויום האחרון ואחר גודל היגיעה והשקידה בכל ימיו אשר הי' יגע בהם להשיג התורה. ובאמת הלא אר"י במגילה אם יאמר לך אדם לא יגעתי ומצאתי אל תאמין כו'. לכן א"ל הקב"ה עשיתי כדבריך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה וגו'. ור"ל כי לדבר הזה להשיג כל התורה בפעם אחת ובלא יגיעה זה לא היה ולא יהיה בכל האדם אשר ע"פ האדמה. ודבר זה לא הי' אפילו במרע"ה כי הוא יגע הרבה ומסר נפשו עליה כדכתיב ואשב בהר מ' יום ומ' לילה לחם לא אכלתי וגו'. אבל בעצם גודל ההשגה ודאי י"ל דהשגת מרע"ה היתה גדולה מהשגת שהמע"ה. וזהו דכתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה *). וזהו דמסיק במד' ויקץ שלמה ויעש משתה אר"י מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה. דלפי דברינו הלא נשלם אצלו והשיג כל חלקו שהי' לו להשיג בתורה וכמו שמסיק שם מיד שרתה עליו רוה"ק ואמר שה"ש משלי וקהלת ושפיר שייך אצלו לומר לגמרה ש"ת. וכיון שעשה סעודה ומשתה על זה מוכח מכאן אשר כ"א כשמסיים מס' צריך לעשות סעודה וכמו שהתפאר ר'      תיתי לי דכי סליק צורבא מרבנן מס' עבידנא יומא טבא לרבנן (שבת קי"ח ע"ב):

**הרי** לנו מבואר שאין להשיג ערך גדלו של שהמע"ה בתורה. ולכן כשרצו למנות גם אותו ולא השגיחו גם על מה שנראה להם דמית דיוקנו של אביו וכמו שהארכנו לעיל בזה. לכן באה אח"כ אש מן השמים להראות להם זכות תורתו אשר ניתנה באש ונמשלה כאש כדכתיב מימינו אש דת למו. וליחכה אש בספסליהם לבטל מושב שלהם אשר ישבו למנות גם אותו וכגוונא דאיתא שם בחגיגה גבי בתו של אחר שבאת לפני רבי שיפרנסנה ואמר לה עדיין יש מזרעו בעולם והכתיב כו' ואמרה לו זכור לתורתו ואל תזכור מעשיו מיד ירדה אש וסכסכה ספסלו כו'. והתם נמי ירד האש בזכות תורתו של אחר וכמו שאמרה בתו זכור לתורתו:

**אמנם** אנשי כנה"ג לא השגיחו גם בזה. ונקדים לזה מה דאיתא במד' שמ"ר פ"ו ז"ל ארשב"י נח לו לשלמה שיהא גורף ביבין שלא נכתב עליו המקרא הזה ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו עכ"ל. והנה פשטות כוונת המד' דמי שהוא גורף ביבין ידוע שהוא פחות באנשים היה נח לו להיות איש כזה מעתה שהיה גדול מכל אדם ונכתב עליו מקרא כזה. אמנם בהיותי אברך הלבשתי בזה כוונה נאותה לענ"ד ונקדים לזה מ"ד בחגיגה (ד"ה ע"ב) ת"ר ג' הקב"ה בוכה עליהם בכל יום על שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק. ועל שא"א לו לעסוק בתורה יעוסק. ועל פרנס המתגאה על הציבור עכ"ל הגמ'. ולכאורה הוא תמוה דבשלמא על מי שאפשר לו לעסוק ואינו עוסק יש לבכות עליו כמבואר בש"ס ובמדרשים וזוה"ק גודל שברן של העוסקים בתורה. וכן להיפך ר"ל גודל עונש של תבטל מת"ת. אבל מי שא"א לו לעסוק ועוסק הלא אדרבה שכרו גדול יותר דלפום צערא אגרא. ומה יש לבכות עליו ואדרבה יש לשמוח בו כמבואר בכמ"ק ברז"ל ובתנא דב"א גודל השכר של העוסק בתורה מתוך הדחק (ועיין מש"כ בהא"ג ז"ל מש"כ בזה) ובירושלמי איתא טוב דבר א' בצער ממאה דברים ברווח. ובמדרש סוף שה"ש על פסוק האלף לך שלמה וגו' אמרו שם שהלומד מתוך צער יש לו שכר אלף ושלא בצער שכרו רק מאתים כו' עיי"ש:

**ואמרתי** בזה דבאמת ליכא מי שא"א לו לעסוק בתורה דאם אין לו לב להבין מקרא משנה גמרא ופוסקים ראשונים ואחרונים. הלא יוכל להגיד תהלים או איזה מזמורי תהלים השגור בפי כל לאמרם בכל יום או בספרי יראים הנדפסים על ע"ט וכדומה. אך באופן זה איכא מי שא"א לו לעסוק בתורה היינו דאם בשעה שצריך לעשות איזה מצוה מן המצות בין במה שבין אדם

---

*) הגה"ה. וע"פ דברינו אלה אולי יש להבין מרז"ל בר"ה (דף כ"א ע"ב) דפליגי רב ושמואל ח"א ביקש קהלת למצא דברי חפץ. ביקש קהלת להיות כמשה יצאה ב"ק ואמרה וכתיב יושר דברי אמת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. וח"א בנביאים לא קם אבל במלכים קם. אלא מה אני מקיים ביקש קהלת למצא דברי חפץ. ביקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצאה ב"ק כו' ע"פ שנים עדים יקום דבר עכ"ל. ולכאורה יש להבין מאין לקחו רז"ל לומר דשהמע"ה ביקש כל הני לכל מר כדאית ליה:

**ומה** שנלע"ד דרז"ל הוקשה להם על לשון למצא דברי וגו' הלא מציאה אינו אלא בהסח"ד ובלא יגיעה ובאמת השגת התורה אינה אלא אחר היגיעה רבה כדכ' אדם לעמל יולד והוכיח ר"א שהוא לעמל תורה (סנהדרין ד' צ"ט ע"ב). גם שהמע"ה אמר בעצמו במשלי אם תבקשנה ככסף וגו' אז תבין וגו' ואיך אמר בקהלת למצא וגו'. אך איתא בנדרים (ד' ל"ח ע"א) א"ר יוחנן בתחלה הי' משה לומד ומשכחה עד שנתנה לו במתנה שנא' ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו עכ"ל. והכוונה שבסוף מ' יום נתנה לו. וזהו ככלותו לדבר אתו. אז ויתן אל משה. ואז ניתן לו אף מה שלמד בכל הארבעים יום ושכח ובסוף הארבעים למד עמו גם את זה ולא שכחה. וז"ל המהרש"א ז"ל שם לפי שא"א לדעת אנושי לקבל כל מצות התורה תוך זמן כזה מ' יום כפרש"י ז"ל בחומש. ולהכי אר"י שהיה לומד ומשכחה שתקפה עליו משנתו אלא שמתנת ד' היה לו שתקויים בידו כו' עכ"ל. הרי לפנינו דאף כי מרע"ה יגע הרבה להשיג התורה וכדכתיב לחם לא אכל וגו' מ"מ יגיעתו לא עמדה לו עד שניתנה לו במתנה ומתנה הוי כמציאה בלא עמל ויגיעה. [עיין בבמ"ק (דף ע"ז ע"א) ח"א מתנה כירושה דממילא] נמצא לפ"ז דגם במרע"ה הי' התורה בגדר מציאה. ולפי מש"כ בפנים הלא גם בשהמע"ה שהשיג כל חלקו בתורה בפ"א הי' אצלו ג"כ בגדר מציאה. ומ"מ חילוק גדול ביניהם כי מרע"ה הלא מלבד שהשיג חלקו בתורה הלא למד עמו הקב"ה גם כל מה שתלמיד ותיק שבכל דור ודור עתיד לחדש כדאיתא בכמ"ק ברז"ל בש"ס ומדרשים. לא כן שהמע"ה דהן אמנם שהשיג בפעם אחת כל חלקו בתורה שקבל בה"ס. אמנם מה שחידשו החכמים שבכל דור ודור עד לדור אחרון זה לא נגלה לו אז באותו הפעם. ואולי אח"כ אחר היגיעה יכול להיות שהשיג גם זה בחכמה וכדאיתא בב"ב (ד' י"ב ע"א) א"ר אבדימי דמן חיפה מיום שחרב ביהמ"ק נטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים. אטו חכם לאו נביא הוא הכ"ק אע"פ שנטלה מן הנביאים מן החכמים

אדם למקים ובין במה שבין אדם לחבירו וא"א לקיימה ע"י אחרים (עיין מו"ק ד"ט ע"ב) דבזה מחוייב אדם לבטל מת"ת ולקיים המצוות. ואם אינו עושה כן אלא עוסק רק בתורה ואינו מקיים מה שלומד הלא מלבד שמבטל ממנו שכרה ש"ת שלמד וכמו שהבאנו לעיל מש"א ר"י כל האומר אין לו אלא תורה אף תורה אין לו (יבמות דף ק"ט) ופירש"י ז"ל שאין לו שכר על לימוד תורתו אלא עוד זאת שענשו גדול על מה שאינו מקיים ושיה למי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עיסק כדאיתא בסנהדרין (דף צ"ט ע"א) בסופו ז"ל כי דבר ה' בזה. ר' נתן אומר זה שאינו משגיח על המשנה (היינו שאינו מקיים מה שלמד) ר' נהוראי אומר כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק ושניהם הם שוין בעונש דכתיב שם הכרת תכרת ודרז"ל הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב ושוין הם בעונשן להאומר אין תורה מה' ולאפיקורסין עיי"ש. ועיין בהגה"ה שכתבנו בשם המד' דמי שאינו מקיים מה שלמד עונשו חמור ממי שלא למד כל עיקר *):

**עוד** איתא בברכות (דף כ"ד ע"ב) הי' מהלך במבואות המטינפות לא יקרא ק"ש (ול"ד ק"ש אלא אמר ד"ת כן) ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא פוסק. לא פסק מאי א"ר מייאשה בר בריה דריב"ל עהב"א גם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם. ר' אסי אמר הוי מושבי העון בחבלי השוא. ר' אבא אמר מהכא כי דבר ה' בזה. הרי לפנינו דבכה"ג הוי א"א לעסיק בתורה. כגון בעת שבא לידו מצוה עוברת ושא"א ליעשית מצוה זו ע"א. או מצוה שבגופו כגון הנחת תפילין וציצית וסוכה ולולב וכדומה דאז א"א לעסיק בתורה דמחייב לבטל ת"ת ולקיים המצוה. וכן אם עיסק בתורה בשעה שהוא במבואות המטינפות דבכולהו הוי בכלל כי דבר ה' בזה שאינו משגיח על המשנה. ושפיר יש להקב"ה כביכול לבכות עליו יותר מעל מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק וכמש"כ בהגה"ה:

**אמנם** המקיים מה שלמד לא די שיש לו שכר לימוד התורה בשעה שלמד אלא אף בשעה שמבטל ממנה לעסוק במצוה. אז גם בשעה שעיסק בהמצוה יש לו שכר לימוד התורה ג"כ כאילו למד או באותו שעה ג"כ. כדאיתא במס' מנחות (דף צ"ט סוף ע"א) אר"ל פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה דכתיב אשר שברת כו' וז"ל רש"י ז"ל שם כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת

---

התכמים לא ניטלה כו' עיי"ש. והכוונה בזה י"ל דנבואה מיקרי מה שהקב"ה מגלה להנביא מה שיהיה לזמנים הבאים עד לדור אחרון בין מסדר הנהגת העולם והן מהמאורעות וההוויות משינוי הסדר. וחכם מיקרי מה שיוכל להשיג בחכמתו ע"י ידיעתו עיקרי ויסודי הטבע וכדומה בכל דבר מה שיוכל לגמיח מזה וכן בחכמת התורה הנביא משיג ממה שמגלה לו הבורא ית"ב' והחכם משיג זאת בחכמתו בדעת זכה וסברה ישרה. כמו שאמר שם רבא תדע דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא משמיה דגברא רבה אחרינא כוותיה או שלומד זאת החידוש ע"י י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם. ולכן י"ל דגם שהמע"ה השיג הרבה מחידושי תורה שעתידין ת"ח הבאים לחדש אותם והשיג אותם בחכמתו ע"י עמלו בתורה. רק שרלה גם זה להשיג בדרך מליאה ונבואה כמו שהשיג את חלקו בתורה בפעם א'. וכמו שהשיג מרע"ה במתנה דהוי כמו מליאה לסוף מ' יום וזהו דפליגי רב ושמואל ח"א בקש קהלת למלא דברי חפץ (ולשון חפץ קאי על התורה כדכתיב בתורת ה' חפצו) וכוונתו שבקש להשיג כה"ת ולהיות כמשה שהשיג הכל במתנה ובדר מליאה. ודרש זאת מלשון למלא דכתיב בקרא ילא ב"ק ואמרה וכתוב יושר וגו' ולא קם נביא עוד וגו' ומ"ד השני דייק מדכתיב ולא קם נביא משמע דבנבואה היינו שיגלה לו הקב"ה בנבואה ובגדר מליאה ומתנה זה לא קם. אבל במלכים היינו שישיג בחכמה זה קם. והי' גדול בתורה כמרע"ה וכדכתיב (מלכים א' ה') ויחכם מכל האדם מאיתן המזרחי והימן וגו' ודרז"ל במ"ד במדבר פ' י"ט. מאיתן זה אברהם כו' והימן זה משה כו' עיי"ש. ומה דכתיב בקש קהלת למלא דברי חפץ שבקש לדון דינין שבלב שלא בעדים כו' אשר באמת לריכין הסנהדרין כמה יגיעות עד שיבררו הדבר כשמלה בשבע חקירות ובדיקות. ושלהמע"ה רלה לידון שלא בעדים ובלא חקירות ובדיקות ושיהיה אללו כמו מליאה. ואולי י"ל דדייק כן מתיבת דברי הכתוב כאן דקאי על דברי העדים כדכתיב ע"פ שנים עדים יקום דבר:

*) הגה"ה. איתא במד' דברים פ' ז' אות ד'. ז"ל לשמור לעשות את כל מלוותיו א"ר שמעון בן חלפתא כל מי שלמד ד"ת ואינו מקיים עונשו חמור ממי שלא למד כל עיקר. למה"ד למלך שהיה לו פרדס הכניס לתוכו ב' אריסים. א' היה נוטע אילנות ומקללן וא' לא היה נוטע כל עיקר ולא מקללן. על מי המלך כועס לא על אותו שהי' נוטע ומקללן. כך כל מי שלמד דברי תורה ואינו מקיים אותה עונשו חמור ממי שלא למד כל עיקר. מנין שנא' יוחן רשע בל למד לדק אבל למד ולא קיים אינו נתקן הוי לשמור לעשות עכ"ל. וכדי להבין מה שחידש רשב"ח בהמשל לשני אריסין. דאיתא במד' ילקוט פ' בא ז"ל וילכו ויעשו בני ישראל וכי כבר עשו והלא לא עשו אלא עד י"ד לחודש אלא מכיון שקבלו עליהם לעשות העלה עליהם המקום כאילו עשו עכ"ל. ורבינו יונה ז"ל בשע"ת הוכיח מזה דכן הוא בכל המלוות כשהאדם מקבל על עלמו לקיים מלוה זו כשיגיע זמנה. אז אפילו אם עדיין לא הגיע זמנה ולא קיימה מ"מ יש לו שכר עתה בעת שמקבל עליו לקיימה כאילו גם עתה קיימה. ואח"כ כשמגיע זמן המלוה ומקיימה בפועל יש לו עוד הפעם שכר קיומה של המלוה. וכמו שבפסח מלרים דלקיחת השה הי' בעשור לחודש דאז עדיין לא הגיע זמן שחיטת הפסח שלא היה רק בי"ד לחודש מ"מ כתבה התורה שעשו כן ויש להם שכר מעשה. ובודאי אח"כ כשהגיע י"ד בחודש ושחטו הפסח היה בידם עוד הפעם שכר מעשה. כן הוא בכל המלוות:

**אמנם** כ"ז הוא דוקא אם אח"כ כשהגיע זמנה מקיימה כתיקונה אז יש לו שכר משנה. א' בשעה שלמד וקבל על עלמו לקיים אז הקב"ה מלרף מחשבתו הטובה למעשה. ב' בשעה שמקיים מה שלמד והוי בידו משנה שכר לא כן אם ח"ו אינו מקיים בשעה שהגיע זמן המלוה. הלא לא די שנענש על שביטל המלוה ולא קיימה אלא אפילו מה שהיה לו שכר מלוה בעת שלמד וקבל עליו לקיים ג"כ בטל ודומה ממש לנוטע אילנות ומקללן. וכן בעלם מלוות ת"ת נמי הכי. דהא בעת שלמד ההלכה כדי לקיימה היה בידו שכר מ"ע של ת"ת. ואח"כ כשאינו מקיים הרי ביטל ממנו ג"כ שכר מ"ע של ת"ת דמעיקרא ועוקר אותה. וכמאמר ר' יוסי דכל האומר אין לו אלא תורה (ופירש"י ז"ל ואינו מקיים) אין לו אפילו תורה (ופירש"י ז"ל אפילו שכר לימוד אין לו) ודומה ממש לנוטע אילנות ומקללן גם בזה. ולפ"ז הלא שפיר השמיענו רשב"ח חידש גדול בהמשל דאם אינו מקיים מה שלמד הרי הוא מקלץ ועוקר המלוה שהיה נחשב לו כמעשה בעת שקבל עליו לקיימה. וכן עוקר ומבטל המ"ע של ת"ת שהי' בידו עד הנה. וממילא מוכח דאם מקיים המלוה שלמד אז עומד האילן שנטע בעת שקבל עליו לעשות וכן המלוה של לימוד תורתו מושרש בשרשים גדולים וענפים מרובים ורטובים לגדל פירות ופיר יפירות לעולמי עד:

**ויש** לומר עוד דרשב"ח דייק זאת מהפסוק גופיה דכתיב לשמור לעשות בלא וא"ו דבכל מקום דכתיב שמירה ועשייה הם שני ענינים שמירה קאי על ל"ת ועשייה קאי על מ"ע. וכיון דשני ענינים הוו הרי הי' לו לכתוב לשמור ולעשות כדכתיב בכל מקום לשמור ולעשות. ולכן דרש רשב"ח דדבר אחד הוא ותיבת לשמור קאי על לעשות. וביאורו של תיבת לשמור מלשון המתנה. כמו ואביו שמר את הדבר. והכוונה שישמור ולפה תמיד מתי יבא לידו קיום המלוה ויקיימנה ויעשנה ואז באופן זה יהי' שכר מעשה בידו אף קודם שיקיים אותה:

ולהכנסת כלה זהו יסודה כלומר שמקבל שכר כאילו יישב ומייגדה ועוסק בה כו' עיי"ש. ומה שתפס רש"י ז"ל רק שני מצוות אלו להוצאת המת ולהכנסת כלה ודאי פשיט דרבותא קמ"ל לא מיבעי' כשמבטלת"ת לקיים מצוה שבגופו או למצוה שא"א לעשית ע"א ודאי דיש לו שכר לימוד התורה גם בשעה שעוסק בהמצוה אלא אפילו אם מבטל ת"ת להיצאת המת ומיירי בגוונא דאיתא בכתובות (דף י"ז ע"א) ת"ר מבטלין ת"ת להוצאת המת והתם מיירי שיש לו קוברין וכן אנשים רבים הולכים ללוותו. מ"מ אחרי שארז"ל בסיטה סיף פ"א כבודו במרובים. לכן אע"ג דעיקר המצוה נעשית ע"א. מ"מ כיון דנתרבה כבוד המת באנשים מרובים והוא מבטל ת"ת ללוות את המת לכל א' לפי כבודו כמו שארז"ל שם בכתובות עד כמה ילך ללויתו אז שכרו אתו ופעולתו לפניו כאילו עסק גם בתורה באותה העת. וכן בהכנסת כלה מיירי ג"כ שיש אנשים רבים ההילכין עמה להכניסה להיפה. מ"מ דכל מה שיש יותר אנשים עמה מתרבה כבודה ג"כ הדין הכי. וכש"כ כשמבטל ת"ת לשאר מצוות לעיקר המצוה ושא"א ליעשית ע"א ודאי דאית ליה שכר לימוד התורה גם בעת קיום המצוה. גם במי שהוא במבואית מטינפות ארז"ל שם בברכות ואם פסק מה שכרו א"ר אבהו עליו הכתוב אומר ובדבר הזה תאריכו ימים וז"ל רש"י ז"ל בשביל דיבור זה שנזהרתם עליו תאריכו ימים. הרי לפנינו דג' מידות הן מי שלומד ומקיים אין למעלה ממנו ומי שאינו לומד כלל וכש"כ הלומד ואינו מקיים מה שלמד אין למטה ממנו. ויש שאינו לומר כלל ויש לו שכר על שאינו לימד כגון מי שהוא עסיק תמיד יום וליל במצוות שא"א ליעשית ע"א. או מי שעוסק תמיד במבואות מטונפות שאסור לו ללמוד ואז מקבלים שכר על ביטול ת"ת כמו שלמדו:

**והנה** בשהמע"ה כתיב ויהי לעת זקנת שלמה וגו' ולשון זקנת שלמה אין לפרשי שהיה זקן בשנים דהא כל ימיו לא היה אלא רק נ"ב שנים דהא כשמלך לא היה אלא י"ב שנה כדלעיל וארבעים שנה מלך. אלא ודאי הכוונה שהיה זקן שקנה חכמה ושהיה גדול מאד בתירה. ומ"מ כתיב אח"כ נשיו הטו את לבבו דהוי כמו שלא קיים חלילה מה שלמד. ולכן אמר רשב"י במליצתו נח היה לו לשלמה להיות גורף ביבין וידוע שהגורף ביבין הוא עסוק במביאות מטינפית והיה אסיר לו ללמוד והי' מקבל שכר על הפרישה שלא למד. מעתה דכתיב עליו ויהי לעת זקנת שלמה שהי' זקן שקנה חכמת התורה הרבה מאד. וכתיב אחריו מה דכתיב אשר הנראה מזה שלא קיים ח"ו מה שלמד:

**ומעתה** לא רחוקה היא מה שלא השגיחו אנכה"ג על האש שירד מן השמים להראית כי שהמע"ה הי' גדול בתורה מאד וכמש"כ לעיל. יען כי לפי הנראה מהפסוקים שכתוב עליו אשר חלילה לא קיים מה שלמד אשר העונש בזה גדול עד מאד ר"ל לכן לא השגיחו מה שנראה להם מן השמים דכל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה כי לא בשמים היא. ומן אלישע אחר ג"כ אין להביא דהא היא ודאי לא קיים מה שלמד ומ"מ הביאוהו ר"מ ור"י לחיי עוה"ב כדלעיל. אמנם אימתי הביאיהו לעוה"ב אחרי כי נח נפשם. ולכן ודאי דאין ראיה ממנו כי לא בשמים היא. וכמו שהבאנו לעיל בשם הכמ"ש ז"ל מש"כ על רבה בר נחמני כיון דמה שאמר טהור היה בשעה דנח נפשיה הוי ג"כ בכלל לא בשמים היא. והא ראיה כי כל זמן שהיו ר"מ ור"י בחיים לא יכלו להצילו ולעמוד בעזרת נשמתו:

**יצתה** ב"ק ואמרה להם חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשיכים. מי שהקדים ביתי לביתו ולא עוד אלא שביתי בנה בשבע שנים וביתו בנה בשלש עשרה שנה לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשוכים ולא השגיחו עליה:

**ונלע"ד** גם בכוונת מאמר זה ע"פ מ"ד במד' שמ"ר סוף פ' מ"ח ז"ל ראו קרא ה' בשם בצלאל הה"ד ארפא משובתם אוהבם נדבה כו' אלא כשעשו את העגל אמר הקב"ה למשה ועתה הניחה לי וגו' א"ל בדוק אותן שיעשו את המשכן. מה כתיב באיתה קלקלה פרקו נזמי הזהב ומה הביאו נזמים. וכשעשו המשכן עשו אותו נרבה. ומה כתיב כל נדיב לב הביאו חח ונזם וטבעת וכומז בנזמים חטאו ובנזמים נתרצה להם כו' ועיי"ש עוד פ' נ"א אות ד' משארז"ל בזה דמלבד שהיה מעשה המשכן כפרה למעשה העגל. אלא עוד הראה הקב"ה לישראל את חיבתו שהשרה שכינתו בתוכם, ואז ידעו כל האומות שאין בלבו של הקב"ה כלום על ישראל. הרי לפנינו דמעשה נדבותיהם של ישראל שנתנו לבנין המשכן וכל כליו כיפר להם מה שחטאו בעגל. וזהו שיצאה הב"ק ואמרה לאנכה"ג אפילו לדידכו דסבירא לכו כי שלמה חטא ח"ו ומ"ד אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואב וגו' תפרשו שבנה ממש (ולא תפרשו שבקש לבנות ולא בנה כמרז"ל בשבת שהבאנו לעיל) וכן מה דכתיב שם ויעש הרע בעיני ה' תפרשי ג"כ כפשטותו ח"ו. מ"מ הלא יש בידו מעשה מלאכת בית ה' שבנה דזה די ליה להיות לו כפרה על עונו אף לדעתכם דס"ל שחטא ח"ו:

**ובבדי** להבין מה שאמרה הב"ק בלשונה מי שהקדים ביתי לביתו. ומהו זה שתלה זכותו בההקדמת ביתי לביתו. הלא בעצם בנין בית ה' היה די לכפר על עונו ובפשטות י"ל דהשמיענו בזה גודל זריזותיה של שהמע"ה בבנין בית ה'. דלא די שלא הקדים ביתו לביתי. אלא אפילו לבנות שניהם בשוה ג"כ לא עשה כן. דהא הלא היה יכיל לבנות שניהם בשוה דכלום חסר בית המלך פועלים או מאטריאלין הנצרך לבנינים מפוארים כאלו והוא לא עשה כן. אלא אדרבה בגודל זריזותיה הקדים ביתי לביתו כדי שיהי' כולם זריזים רק למלאכת בית ה'. וכדאיתא במד' שה"ש פ' א' אות ה' ז"ל ד"א חזית איש מהיר זה שלמה בן דוד שהיה זריז בבנין ביהמ"ק הה"ד ויבנהו ז' שנים. וכתיב ואת ביתו בנה שלמה י"ג שנה. נמצא מיופה ומרובה בנין בית שלמה מבנין ביהמ"ק. אלא כך אמרי בבנין ביתו נתעצל. בבנין ביהמ"ק היה זריז ולא נתעצל. הונא בשם רב יוסף אמר הכל מסייעים את המלך כש"כ הכל מסייעים בשביל כבוד ממ"ה הקב"ה. ואפילו רוחות ואפילו שדים ואפילו מלאכה"ש כו'. ולכאורה נראה כי הונא בשם ר"י מקטין בזריזותיה של שהמע"ה ואמר דלכן לא בנה בית ה' רק ז' שנים משום שהי' לו מסייעין רבים מרוחות ושדים ומלאכה"ש. אמנם י"ל דאדרבה היא מגדיל גודל זריזותו בטהרת הלב ולש"ש. והוא כגוונא דארז"ל ביומא ד' אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה כו' וכן השמיענו הינא בשם ר"י דכאשר ראה הקב"ה טהרת לבו בגודל זריזית לבנות בית ה'. נתן גם בלבן של רוחות ושדים ומלאכה"ש שיהי' בעזרו ולסייעו שיבנה בית ה' במהרה. וכן מש"א שם ז"ל ר' ברכיה אמר הבית אשר בנה אין כתיב כאן אלא והבית בהבנותו. מאליו הי' נבנה כו' מלמד שהיתה האבן נושאת את עצמה ונותנה על גבי הרימים כו'. ג"כ הכוונה דכל כך הי' טהרת לבו ומחשבתו בגידל זריזותיה וסביבותיה שיזכה לראות בית ה' בנוי ומשוכלל ביופיו והדרו עד שגם הקב"ה סייעו בנגדר למעלה מדרך הטבע שהאבן היו נושאת את עצמה ונותנת על גבי הדימוס. וזהו שהשמיענו כאן הב"ק גודל שבחו מהזריזות שלו לדבר יסוד העבודה של בנין בית ה' בשני דברים. א'. שהקדים לבנות בית ה' לבנין ביתו בהקדמת הזמן. ב'. ולכן זכה לכל הנסים אשר בנין בית ה' בנה רק בז' שנים וביתו בי"ג שנה. אשר בדרך הטבע הי' לו לבנות בית ה' הרבה יותר מי"ג שנה יען שהי' יפה ומרובה מבנין ביתו. ועכ"ז לא הומשך זמן בנינו של בית ה' רק מחצה מבנין ביתו. וזה לעד שהקב"ה ידע את בר לבבו בגודל הזריזות:

**ומלבד** כ"ז השמיענו זריזותיה. י"ל עוד דגם דינא קמ"ל הב"ק. דלכאורה צ"ל מהו זה ששיבחו הב"ק מה שהקדים בנין בית ה' לביתו הלא מצד הדין היה מחויב לעשות כן ולהקדים. דהא קיי"ל כל התדיר מחבירו תדיר קודם וכן המקודש מחבירו

מחבירו מקודש קודם (זבחים ד׳ פ״ט ע״א) והתם יליף לה מקראי. ובש״כ דבר שהוא תדיר ומקודש ודאי דקדים לדבר שאינו לא תדיר ולא מקודש. וא״כ הלא ע״פ דין היה מחוייב להקדים לבנות בית ה׳ דהוי תדיר ומקודש. לבנין ביתו שאינו לא תדיר ולא מקודש. ומי שעושה דבר שהוא מחוייב מן הדין הלא אין לשבחו ולהתפאר בו:

**ואנו** מוכרחין לומר בזה ע״פ מש״כ מרן השאג״א ז״ל בסי׳ כ״ב ז״ל שאין דין קדימה לשל תורה על של סופרים. תדע שהרו ברכת היין שהיא מד״ס קודם לברכת היום של תורה משום שהוא תדיר כו׳ וא״ת היא גופה תקשי לך כיון דקיי״ל כל התדיר או כל המקודש מחבירו קודם את חבירו אע״פ שהכל של תורה. כש״כ דראוי להקדים של תורה דמקודש ואלים טפי לשל סופרים. וי״ל דהיא הנותנת משום קילותא דד״ס על ד״ת זו היא תקנתו להקדים תדיר דידיה לשאינו תדיר ש״ת. דהא דכל התדיר והמקודש דקדמי אינו אלא בב׳ מצות דצריך להקדים תדיר או מקודש לחבירתה כגון שהי׳ לפניו ב׳ תפילות מתפלל של מנחה כו׳ היינו דוקא ברוצה להתפלל צריך להקדים התדיר אבל באינו רוצה להתפלל עדיין הרשות בידו כו׳ ואם רוצה להתעסק בדבר הרשות קודם שיתפלל ל״ל בה. והכ״נ לענין קדשים כו׳. נמצא אין מעלת תדיר ומקידש אלא במציה על חברתה אבל לא לגבי דבר הרשות. וכיון דשל סופרים קילא משל תורה הו״ל נגד ד״ת כדבר הרשות. הלכך אם יקדים של ד״ס הקלין לשל תורה החמורים אין כאן זילותא לשל תורה דהו״ל כמקדים דבר הרשות לשל מצוה דל״ל בה עיי״ש שהאריך בזה *):

**ולפ״ז** הלא ודאי דאף אם נאמר דבנין ביתו של שהמע״ה לעצמו הי׳ ג״כ בגדר מצוה משום כבוד מלכות וכדומה. מ״מ לא הוי אלא בגדר מצוה. אבל לא בגדר קדושה וחובה. אבל בנין ביהמ״ק הלא הוי מצוה וקדושה וחובה. וארז״ל מצוה לגבי חובה רשות קרי ליה. וא״כ הלא מצד הדין הי׳ מותר לשהמע״ה להקדים בנין ביתו דהוי רשות לגבי ביהמ״ק וליכא בזה כלל הכלל דתדיר ומקודש שיהא חייב להקדימן לדבר הרשות. ושהמע״ה עשה לפנים משוה״ד והעביר על מדותיו ובנה מקודם בית ה׳, ואיתא בר״ה ד׳ י״ז ע״א אמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו שנא׳ כו׳. וזהו שאמרה הב״ק מי שהקדים ביתי לביתו. אשר לפי שורת הדין לא היה מחוייב להקדימו. ולכה״פ הלא היה יכול לבנות שניהם בשוה דכלום חסר בית המלך. והוא העביר על מדותיו והקדים ביתי לגמרי על צד היו״ט קודם שהתחיל בנין ביתו. ולא עוד אלא היה זריז גדול בבנין ביתי הרבה יותר מבבנין ביתו. כי ביתי בנה בז׳ שנים. וביתו בי״ג שנה ולכן אף לשיטתכם שחטא נמחל לו חטאו. בשניהם. א׳. בעצם בנין ביהמ״ק שהוא כפרה על עון העגל וע״ז. ב׳. שהי׳ מעביר על מדותיו ומעבירין לו על כל פשעיו:

**אמנם** אנכה״ג לא השגיחו גם לזה כי דבר זה שאמרה הב״ק שיש בידו זכות בנין בית ה׳ וכמו שמצינו בנדבת ישראל על המקדש שבנה בצלאל בימי משה שכפרה על עון העגל. יש לחלק דהתם הי׳ המצוה אחר עשיית העבירה. ולכן כשם שארז״ל בסוטה ד׳ כ״א ע״א דעבירה מכבה מצוה ופירשו שם המהרש״א ז״ל דר״ל שאין לו שכר על קיום המצוה שעשה עיי״ש. ומיירי שהעבירה עשה אחר קיום המצוה דכן נראה לשון מכבה. א״כ כש״כ דמצוה שעושה אחר העבירה דיש בכחה לכבות עונשה של העבירה דמרובה מדה טובה כו׳. לא כן בשלמה המע״ה הלא אצלו הי׳ להיפך דמתחילה בנה ביהמ״ק כשנעשה מלך. ולבסוף ימיו כתיב עליו ויהי לעת זקנת שלמה וגו׳. א״כ י״ל דעבירה כיבה המציה. גם במה שהי׳ מע״מ שמעבירין לו ע״כ פשעיו. זה אינו אלא בב״ד של מעלה ובד״ש אבל לא בד״א כי כל מי שמחוייב מיתה או מלקות בזמן הסנהדרין. הלא אף אם יהי׳ אלף פעמים מע״מ מ״מ הי׳ ב״ד מענישין אותו בעונש המחוייב. ולכן כיון דלפי דעתם חטא בעון שא״ל חלעוה״ב אהדרו לכללא דאין משגיחין בב״ק ולא בשמים היא:

**ואחר** אשר ראו בשמים שלא הועילו כלום בכל ההתפעלות אשר הראו לאנכה״ג. יצאת ב״ק פעם שניה ואמרה המעמך ישלמנה כי מאסת (וז״ל רש״י ז״ל וכי עליכם לשלם תשלומי עונשי לאדם. שאתם נמאסים בו בשלמה לומר שאין לו חלעוה״ב) כי אתה תבחר ולא אני (וכי הבחירה בכם תלויה ולא כי לומר מי שיש לו חלעוה״ב ומי אין לו חלק הלא בי הדבר תלוי) עכ״ל. ועתה סרה קושייתינו מה שהקשינו לעיל מדוע בב״ק הראשונה לא השגיחו. ובב״ק השניה השגיחו עליה. דלא מיבעיא לפי דברינו דלעיל דלכן לא השגיחו בב״ק הראשונה שטען על שהמע״ה בעצם מצות בנין בית ה׳ ובמדת מע״מ. והם לא השגיחו מטעם שכתבנו דעבירה מכבה מצוה. וגם מידת מע״מ שמעבירין על כל פשעי׳ הוא רק בב״ד ש״מ ולא בב״ד של מטה ודאי דאתי שפיר מה שהשגיחו בב״ק השניה. דהא ב״ק זה השניה באה להראות להם דאפילו לדעתם. הלא עתה אשר שהמע״ה הוא בעולם העליון מכמה מאות שנים אין להם לעיין בדינו רק הב״ד של מעלה יעיינו בדינו. ובב״ד של מעלה הלא גם אתם מידים שיש בידם להעביר על כל פשעיו. וגם עבירה מכבה מצוה לא שייך בו. דהא מעשה העבירה לא הי׳ בידו רק מחשבה שבקש לבנות ולא בנה. נשיו הטו אתו ללכת. ולא הלך. וכמו שהבאנו לעיל מרז״ל בשבת. וכיון דלא הי׳ בידו רק מחשבה. הרי קיי״ל דמעשה מוציא מיד מחשבה ומיד מעשה. אבל מחשבה אינו מוציא לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה (כלים פכ״ה מ״ט קידושין ד׳ נ״ט ע״ב וככ״ד בש״ס) וזהו שאמרה הב״ק המעמך ישלמנה וכפירש״י ז״ל וכי עליכם לשלם תשלומי עונשו לאדם כו׳ והכוונה בזה דבשלמא לאדם שהוא עמך בחיים נתתי לכם התורה ובידכם לפסק להעובר עליה את עונשו כפי העילה על דעתיכם בדעת תורה. אבל למי שאינו עמכם והוא בעולם העליון. הלא דינו תלוי לפי דעת ב״ד ש״מ. וכי גם בו אתה תבחר ולא אני. וכמו שמסיק רש״י ז״ל הלא בי הדבר תלוי:

**אמנם** בפשטית י״ל בכוונת הב״ק השניה. דנחזי אנן גם בב״ד של מטה ובסנהדרין אשר הי׳ בזמן שביהמ״ק קיים ידוע דכל דבר שהי׳ נוגע לדינא בד״מ ובד״נ ובאו״ה ארז״ל יקוב הדין את ההר. והי׳ מחוייבים לפסק הדין כפי הנראה לדעתם ע״פ דעת תורה. והי׳ מחוייבים לכוף להחייב ולהמתחייב לקיים ככל אשר הורו אותם הסנהדרין והב״ד. ואף אם הראו להם מן השמים שאין הדין כך. ע״ז נאמר לא בשמים היא דבדבר שנוגע לדינא. כבר ניתנה התורה לישראל וכמו שהארכנו בהקדמה הראשונה ושל ישראל היא ובידם הכח והעוז לפסק כפי ראות עיני שכלם הבדולח. לא כן בדבר שהוא לפנים משורת הדין. דהן אמנם דתני רב יוסף והודעת להם כו׳ אשר יעשון זו לפנים משוה״ד (ב״ק ד׳ ק׳ ע״א ובכמ״ג ל׳ ע״א) הן אמנם שיש חיוב על הב״ד להודיע לו שיעשה לפנים משוה״ד. כדכתיב והודעת להם גו׳ אשר יעשון זו לפנים משוה״ד. מ״מ אין זה ביד ב״ד לכופו ע״ז אלא רק בדרך בקשה וזה תלוי ביד רצון האדם אם ירצה לעשות לפמשוה״ד. ואם ירצה לעשות לפמשוה״ד ודאי דאסור לכל אדם למנעו מזה:

**ודברינו** אלה י״ל דמבואר בבמ״צ ד׳ פ״ג ע״א ז״ל רבב״ה תכרו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרי שקל לגלימייהו אתו אמרו לרב א״ל הב להו גלימייהו א״ל דינא הכי א״ל אין למען תלך בדרך טובים (משלי ב) (ופירש רש״י ז״ל לפמשוה״ד) יהיב להו גלימייהו. א״ל עניי אנן וטרחינן כולה יומא וכפינן ולית לן מידי א״ל זיל הב אגרייהו א״ל דינא הכי א״ל אין וארחות צדיקים תשמור

---

*) **הגה״ה** וכח״ר מת״י סי׳ י״ג הבאנו ד״ק ושם הבאנו דעת מרן הגל״ח ז״ל דלא ס״ל כן וס״ל דדבר שהוא מה״ת יש לו מעלת מקודש נגד ד״ס והארכנו שם בע״ה לצדד לדעת השאג״א ז״ל יעוי״ש כל דברינו:

תשמור (וכתב רש״י ז״ל סיפה דקרא הוא) אשר לכאורה צ״ל למה לא א״ל רב מהא דכתיב בתורה אשר יעשון דאמר רב יוסף זה לפמשוה״ד (עיין תוס׳ ז״ל בב״ק ד׳ ק׳ ע״א ד״ה לפנים כו׳ דמקשה כן ועיי״ש מש״כ בזה) ומה שנלע״ד דלכאורה צ״ל עוד על רב למה לא אמר לרבב״ח על תרווייהו היינו על החזרת גלימייהו ועל תשלומי שכרן מפסוק למען תלך בדרך טובים. כיון דכוונת הכתוב הוא לעשות לפנים משוה״ד וכש״כ רש״י ז״ל. דהא על עשיית למשיה״ד אין לזה שיעור. והיה יכול לומר על תרווייהו מכתוב זה דלא מיבעיא דלמשוה״ד צריך להחזיר להו גלימייהו אלא עוד יותר דצריך לשלם שכרן ולמה הביא על תשלומי שכרן מחצי פסוק האחרון דכתיב ואורחות צדיקים תשמור וכמש״כ רש״י ז״ל סיפא דקרא הוא, וגם מה השמיענו רש״י ז״ל בזה דמי לא ידע דזה סיפא דקרא (וכמדומה לי שכבר עמדו המפרשים בזה על רש״י ז״ל):

**ומה** שנלע״ד דנחזי אנן הלא זה ידוע דצדיק נקרא זה המקיים כפי שורת הדין שמחוייב בה. והעושה לפמשיה״ד הוא הנקרא חסיד וכמרז״ל איזהו חסיד זה המתחסד עם קונו (ועיין בספרי פ׳ ראה למה נקרא שמה חסידה שעושה חסד עם חברותיה והתם נמי באינה מחוייבת ועושית לכן נקראת כן) ובודאי תחילה צריך להזהיר את האדם שיעשה כפי הדין שמחוייב ואח״כ צריך להזהיר איתו על למשיה״ד וכמו דכתיב בתירה את המעשה ודרש רב יוסף זה הדין ואח״כ אשר יעשון זה לפמשוה״ד וא״כ גם שהמע״ה הי׳ לו להקדים תחילה ולכתוב אורחות צדיקים תשמור. ואח״כ למען תלך בדרך טובים ומה שנלע״ד דנחזי אנן בהני שני מעשים טובים שציוה רב לרבב״ח לעשות. א׳. להחזיר להם גלימייהו. ב׳. לשלם להם שכרן איזה מהם קרוב יותר ללפנים משוה״ד. ולכאורה נראה דמה שצוה לו לשלם גם שכרן זה הי׳ לפמשוה״ד יתר שאת. דלא די שגרמו לו היזק בהחביות ומוותר להם. אלא עוד צריך לשלם שכרן. אמנם כשנעמיק בהבנת דבר זה נמצא שיש סברה לומר להיפך. דנחזי אנן אילו היו משלמין הני שקולאי לרבב״ח עבור החביות והחזירו לו ההיזק בשלימות. ואח״כ היו תובעין ממנו שכר פעולתן הלא ודאי שהיו מחוייב רבב״ח ע״פ דין לשלם להם שכרן וכן אפילו אם אחר שהי׳ משלמין לו עבור החביות למשל עשרה רו״כ הי׳ אומר להם רבב״ח אני נותן לכם במתנה את העשרה רו״כ. ולא הי׳ מזכיר בעת הנתינה שיהא נכלל בזה גם דמי השכירות שלהם. אם הי׳ הני שקילאי חוזרין ותובעין ממני דמי שכירותן. הלא ג״כ נלע״ד דקרוב אשר ע״פ דין הי׳ חייב לשלם השכירות להם. ולפ״ז נראה דגם עתה שלקח רבב״ח מהם גלימייהו בדמי החביות. וכשאמר לו רב לעשות עמהם לפמשוה״ד ולהחזיר להם וכן קיים רבב״ח והחזיר להם גלימייהו בסתם ולא התנה עמהם שכולל בזה גם דמי השכירות שלהם. ולכן כשחזרו ותבעו את השכירית שלהם הי׳ יותר קרוב לדין שיחייב רבב״ח לשלם. ולפ״ז הלא מסתבר יותר לומר להיפך דמה שהחזיר להם גלימייהו הי׳ לפנים משוה״ד. ומה שחייבו אח״כ לשלם השכירות הי׳ יותר קרוב לדין ולצדיק. ולפי דברינו י״ל דזה הי׳ כוונת שלהמע״ה מה שהקדים באותו הפסוק להזהיר תחילה על לפמשוה״ד. למען תלך בדרך טיבים. ואח״כ הזהיר ואורחות צדיקים תשמור דזה קאי על שמירת הדין היפך ממש״כ בתורה. בא להשמיענו דעד כמה מחוייב לעשות לפמשוה״ד דאפילו באם שיעשה לפמשיה״ד יוכל לבא להתחייב אח״כ ע״פ דין ג״כ מחוייב בזה כמו בהנהו שקולאי דע״י שעשה רבב״ח לפנים משוה״ד והחזיר להם גלימייהו סתמא. נתחייב אח״כ לשלם להם שכירותן. קיים ג״כ. ולפ״ז י״ל דגם רב דייק ג״כ בהפסוק דלמען תלך וגו׳ כמש״כ ופירש ג״כ דכוונת שלהמע״ה בהקדמה זו שהוא היפך ממש״כ בתורה הוא ג״כ כמו שכתבנו ולכן כאשר באו הני שקולאי לפניו לתבוע מרבב״ח את גלימייהו. הבין רב אי חשש אולי יתבעו אח״כ גם השכירות וכמו שהי׳ כן באמת. ואם הי׳ אומר רב לרבב״ח מהא דכתיב בתורה אשר יעשון זו לפמשיה״ד ויחזיר גלימייהו. הלא אח״כ כשיתבעו השכירות ויאמר לו ג״כ מאשר יעשון זו לפמשוה״ד. הי׳ משיב לו רבב״ח עד כמה אני מחוייב לעשות עמהם לפמשוה״ד. וכי מחוייב אני ליתן כל הוני לפמשוה״ד הלא כבר קיימתי לעשות עמהם לפמשוה״ד בגלימייהו שהחזרתי להם. לזה התבונן רב שכאשר שאל רבב״ח אצלו על החזרת גלימייהו. דינא הכי. השיב לו אין דכתיב למען תלך גו׳ וכשתבעו אח״כ השכירות השיב לו ואירחות צדיקים תשמור להוכיח דמזה מוכח דאחרי אשר קיימת ועשית להחזיר להם גלימייהו סתם. יש לחייבך מצד הדין בהשכירות אשר זה נכנס בגדר שם צדיקים ואולי י״ל דגם רש״י ז״ל כיון לזה במש״כ סיפא דקרא הוא. והכוונה דיען כי תיבות אלו הוא סיפא דקרא ולא תחילה מזה היכיח רב לפרש כמש״כ (ואם שגיתי בזה ח״ו ד׳ הטוב יכפר):

**והנה** הא ודאי דמש״א רב לרבב״ח לעשות לפנים משוה״ד לא א״ל בהכרח כך. אלא כוונתו דלאיש כמוהו מחוייב לעשות לפמשוה״ד כדי שיתקדש ש״ש ע״י כראשכחן (בב״ק ד׳ נ״ט סוף ע״ב) ההיא איתתא דאחזא דינרא לר״ח וא״ל מעליא הוא. לסוף אשתכח דבישא. וא״ל ר״ח לרב זיל חלפיה נהלה. ומקשה שם על ר״ח למה ליה לאחלופי דע״פ דין הי׳ פטור. ומשני דלפמשוה״ד הוא דעבד. אלמא דמה דאחלפיה הוי לפמשוה״ד. א״כ מ״ש ר״ח דעבד הכי דמשמע דרק הוא עבד הכי שהי׳ גברא רבה ורצה שיתקדש ש״ש ע״י. הלא לכו״ע דינא הכי שמחוייבים לעשות למשוה״ד. אלא לאו ש״מ דהן אמנם דכו״ע מחוייבים לעשות כן אין זה אלא רק שהב״ד מחוייבים לומר לו כן לעשות למשוה״ד אבל אין הב״ד יכולים לכופו על כך. וגברא רבה שאני ועושה למשיה״ד מרעתו ומרצונו. וכן מוכח מעובדא דר׳ ישמעאל בר״י (בבמ״ל ד׳ ל׳ ע״ב עיי״ש) והבא נמי כששאל רבב״ח לרב דינא הכי וא״ל אין כוונתו ג״כ דלגבי דידך דגברא רבה את דינא הכי. וכן מצאתי בביאורי הגר״א ז״ל על משלי בפסוק הנ״ל דמסיק וכתב ז״ל כלומר נגדך הדין כן שזהו ארחות צדיקים עכ״ל עיי״ש. הרי לפנינו דעל למשוה״ד אין ביד ב״ד לכופו:

**והנה** הבורא יתברך א״ל למרע״ה וחנותי את אשר אחון ודרז״ל אע״פ שאינו כדאי וריחמתי וגו׳ אע״פ שאינו הגון וכמו שהבאנו לעיל המ״ד שהראה לו אוצר גדול מכולם. וא״ל האוצר הזה הוא דמי שאין לו משלו אני נותן לו מתנת חנם. והנה המתן שכר של כל המצות תלוי לפי דעת רז״ל דאם האדם מקיים כפי מה שלמדו איתני רז״ל איך לעשות המצוה בתנאיה ופרטיה ודקדוקיה ככה יש לו שכ״ט מאוצר המוכן לשכרו. ודבר זה היא ביד רז״ל לומר דהעושה כפי מה שהורנו אז שכרו אתו ופעולתו לפניו (עיין ריש פ׳ האומנין ד׳ ע״ו ע״א דמוקי שאמר בכרכס על בעה״ב ותבין כוונתינו ראיה מבס לדברינו) ומי שאינו מקיים כפי מה שהורו אותנו רז״ל אין לו שכר (ואולי נענש ג״כ וכמו שארז״ל בכמ״ד כל העובר על ד״ח חייב מיתה) אמנם למי שרוצה הקב״ה ליתן מתנת חנם זה אינו תלוי בדעת רז״ל אלא רק ברצון העליון ב״ה וב״ש. ועפ״ז אולי יש לפרש מה שביקש מרע״ה הראני נא את כבודך וארז״ל במד׳ שמ״ר פ׳ מ״ה נתאווה לעמוד על מתן שכרן ש״צ ושלותן של רשעים כו׳. והשיב לו ה׳ אני אעביר כל טובי על פניך ר״ל השכר שבא על קיום המצות ומדין תורה שנקראת טוב (כמרז״ל אין טוב אלא תורה) זה אני מעביר על פניך. ור״ל זה יהי׳ תלוי לפי דעתך ולפי דעת חז״ל. וקראתי בשם ה׳ היינו שכר לימוד התירה שנקראת שמותי׳ של הקב״ה (וכמו שהבאנו לעיל) זה יהי׳ לפניך היינו דזה יהיה תלוי כפי דעתך ודעת חז״ל איך שיפסקו ההלכה ולפי קיום הצדיקים את התוה״מ לפי דעתך ודעת רז״ל ככה יותן לו שכרו. אמנם יש עוד חלק מתן שכר אשר אין תלוי אלא בי ובדעתי ולא בדעת רז״ל. זהו אוצר מתנת חנם למי שאינו כדאי והגון. ובזה וחנותי אני בעצמי כביכול את אשר אחון וריחמתי אני בעצמי את אשר ארחם:

**ולכן** כאשר ראו מן השמים דכל כמה שרצו לזכות את שהמע״ה שיש לו שכר עבור תורה ומצות שלו. יהם לא השגיחו בזה כי לא בשמים היא. ולא השגיחו גם לכל האותית אשר נראה להם מן השמים בדמות דיוקנו של אביו ובירידת האש מן השמים. וכמו שהי׳ בתנירו של עכנאי שהי׳ מראין מן השמים באותות של אמת המים ובחרוב ובכותלי של ביהמ״ד ובב״ק דהלכה

כר״א

כר"א. ועב"ז עמד ר"י על רגליו ואמר אין משגיחין בב"ק כי לא בשמים היא. (בבמ"ל נ"ט ע"ב) אשר בזה היה הצדק אתם לפי גודל דעתם בדעת תורה. אשר בזה היה הצדק אתם גם באנשי כנה"ג. כי כן צותה התורה ולא תהדר פני גדול. אמנם אח"כ כשיצא הב"ק לעשות עמו לפנים משוה"ד ובמתנת חנם. כמו שעשה שלמה המע"ה לפנים משוה"ד והעביר על מדותיו בבנין בית ה' קודם ביתו וכמש"כ לעיל. אשר כן הוא מדה העליונה עם כל אדם המעביר על מדותיו מתנהגין עמו מן השמים נמי כן *) וכאשר לא השגיחו גם לב"ק זה. אז יצא ב"ק פעם שני ואמרה המעמך ישלמנה. ר"ל וכי בדבר שמעמך היינו בהשכר שהוא עמך בעיקר שכר של תורה ומצות שתלוי בדעתך ישלמנה. הלא אני רוצה ליתן לו מתנת חנם. וכי גם בזה אתה תבחר ולא אני למי ליתן מתנת חנם ולמי שלא אתן. הלא בזה אמרתי וחנותי וגו' וריחמתי וגו' אע"פ שאינו כדאי והגון. וזה תלוי בי השכר ולרעתי ולא בכם. וכששמעו אנכה"ג כך שתקו ולא מנו איתו עוד. כ"ז נלע"ד בהבנת המאמר המיפלא הלזה ואם שגיתי ד' הטוב יכפר:

**ומכל** אריכות דברינו בזה המאמר המיפלא ובכל הני מרז"ל אשר ביארנו לענ"ד מבואר לנו דגם מתן שכרן של צדיקים בעולם העליון תלוי ג"כ בדעת רז"ל דלמי שפסקו שיש לו שכר לעוה"ב יש לו. ועל אלו שאמרו אין להם חלק לעוה"ב אין לו. דהא חזינן דאם ח"ו היו מניחין מן השמים למנות את שהמע"ה באותן שאין להם חלעוה"ב לא היה לו תקנה ח"ו. וכן מאלישע אחר מיכח ג"כ דתלוי בדעת חז"ל. דהא אחרי שפסק ר"מ דמוטב דלידייניה ויבא לעוה"ב. פסקו גם למעלה כן ועלה קוטרא מקברו ודנו אותו כדי שיזדכך נשמתו ויבא לחיי עוה"ב. וכש"כ מדר"י שנקטו בידו והביאו לחיי עוה"ב בלא דינא ודאי דמוכח כן:

**ולפ"ז** יש להבין מה דפליגי ר"א ור"ע אם דור המדבר ועדת קרח יש להם חלק לעוה"ב או לא (סנהדרין ד' ק"ח ע"א) ובפשטות יש לומר דפליגי למסבר קראי. ולכאורה הוא הלכתא למשיחא. אמנם לדברינו י"ל דאין הכי נמי דיען כי המתן שכר דלעתיד לבא תלוי כפי שפסקי רז"ל. לכן פליגי בהסבר הפסוקים כל אחד כפי הנראה בדרש הפסוק אם יש להם חלעוה"ב אי לאו. וכפי הכלל בהלכה כמאן קיי"ל כן יקום:

**והשתא** מבואר הירושלמי דלעיל כמין חומר. א"ר יצחק למלך שהיה לו אוצרות כיון שעמד בנו מסרם לו. המכוון בהאוצרות הן הם האוצרות של מתן שכרם של צדיקים. וכמו שהבאנו לעיל בשם המ"ר שהראה הקב"ה למרע"ה האוצרות של מתן שכר מכל מצוה ומצוה. אשר כל זה הוא של הקב"ה ושלו הוא. וכיון שעמד בנו היינו ישראל דע"י התורה וקיום מצותיה נקראו בנים למקום מסרם להם. והכוונה שמסר בידם המפתחות של האוצרות למי לפתוח ולמי לנעול ותלוי בדעתם לפי דעת תורה שלהם וכן מקיים הקב"ה כביכול:

ז) ורבנן אמרי לרופא שהיה לו נרתק של רפואות כיון שעמד בנו מסרה לו. היא מבואר פשוט ע"פ מה דידוע דבנרתק של רפואות נמצא בו כל מיני סמים ורפואות לכל מיני מחלה ומכאיב באברים החצונים ובאברים הפנימים. ואף לכל מי שאינו חולה רק חלוש בטבעו. נמצא ג"כ בנרתק מיני סמים להחזיקו בכחותיו. וכן אפילו לאנשים בריאים נמצא בו מיני סמים שמבריאים יותר ומחזקים גם להבריאים. וכן הוא בתורה ארז"ל בעירובין ד' נ"ד חש בראשו יעסוק בתורה וחשב שם איברים איברים עד חש בכל גופו יעסוק בתורה שנא' ולכל בשרו מרפא להשמיענו כי היא רפיאה לכל אבר ואבר בפרט. וכן לכל גופו בכלל וכן היא נותנת חיזוק להגוף כדכתיב ושיקוי לעצמותיך. וכן בחולי הנפש היא מכפרת על כל עון ועון בפרט שגרם חילי באברי הנפש בכל אבר ואבר. וכן בכלל דאפילו אם נחלה בחולי הנפש מראשו ועד רגליו על כולן התורה מכפרת כדאיתא מנחות (דף ק"י ע"א) אלא אמר רבא כל העוסק בתורה אין צריך לא עולה ולא חטאת כו' כי התורה בעצמה מטהרת לנפש מכל מחלה ווהמא. וזהו כוונת רבנן דאמרי לרופא שהי' לו נרתק של רפואית כיון שעמד בנו מסרה לו:

**ועתה** אבא בהודאה ושבח וברכה להבורא יתברך ויתעלה על אשר בראני במעלות ישראל וגדלני מימי ילדותי על ברכי התורה ובירך אותי לעשות ציצין ופרחים כפי מיעוט השגתי בהבנת מרז"ל ומה אשיב לד' על כל תגמ‍ולוהי עלי. ואין בידי רק לבא בברכת הוראה לשעבר ולבקש רחמים מלפני' לימים הבאים עתה לעת זקנותי שלא יסיר חסדו ממני לחזק כחי ובריאותי ויעזרני לשוב בתשובה שלימה לפני' וכמאמרם ז"ל אשרי זקנותינו שכפרה על ילדותינו:

בשנת „יהיה אמריי לרצון" **מתתיהו המחבר.**

---

*) הגה"ה איתא בתענית (ד' כ"ה) מעשה בשני בצורת שירד ר"א ואמר כ"ד רננות ולא נענה וירד ר"ע ואמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך מיד נענה כסבורין העם לומר זה גדול מזה יצאת ב"ק ואמרה לא שזה גדול מזה אלא זה מע"מ וזה אינו מעביר על מדותיו עכ"ל ומקשים העולם כיון ד ז מע"מ וזה אינו מע"מ. א"כ הרי המע"מ גדול מחבירו במדה טובה זו. ואיך אמר הב"ק לא שזה גדול מזה אך בפשטות נ"בו"ל הדבר היטיב דידוע שיש שני מיני הנהגות טובות אצל ת"ח. יש שאינו מוותר על כבודו וכבוד תורתו אפילו כמלא נימא ומקויים בו מרז"ל ביומא (ד' כ"ג ) כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש כו' וכדמצינו בר"ה שהקפיד על רב ענן שכתב לו במכתב הונא חברין כו' ושלח לו בחזרה ע"י רב ששת דרך גנאי ענן ענן כו' (כתובות ד' ס"ט ע"א) וגזר עלי' בשמתא אם לא יאמר לר"ע בלשון זה. ובודאי לא היה כוונת ר"ה בשביל כבוד עצמו ח"ו אלא רק בשביל כבוד תורתו ובכדי שיוכל להעמיד הד"ת על תלה. ושכרו גדול מאד בזה ובבא כדכתיב כבוד חכמים ינחלו וגו' וכדמצינו בתנורו של עכנאי בבמ"ל נ"ט ע"ב שעמד ר"ג על רגליו ואמר רבש"ע גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך כו'. ויש ת"ח דאדרבה שהוא מוותר על כבודו בכל דבר וגם על כבוד תורתו והרב שמחל על כבודו כבודו מחול. ונקרא מעביר על מדותיו שמעבירין לו על כל פשעיו ונלע"ד דזה שהשמיענו רבא שאמר כל המעביר על מדותיו כו' (ר"ה ד' י"ז ע"א) אשר תיבת כל לכאורה מיותר. אך י"ל דבא להשמיענו דאפילו ת"ח שמעביר על מדותיו ואינו חושש להקפיד אפילו לכבוד תורתו ג"כ מעבירין לו ע"כ פשעיו וכדמייתי שם העובדא מר"ה בר"י דחלש ואמרו בשמים הואיל ואינו מוקים במילי לא תקימו בהדיה וכן איתא בחגיגה (ה' ע"א) דאמר אי איכא לרמ"ר דלא מוקים במיליה כו' (ועיין תוס' יבמות ד' כ' ע"א ד"ה משלו) ושכרו ג"כ גדול מאד בזה ובבא ותרווייהו לדיקי גמורי הוו. אך אמנם בענין בקשה ותפילה בין לעצמו ובין לכלל ישראל. אז מסתכלין בשמים מי הוא המבקש. אם המבקש אינו מע"מ ובכל דבר אומר יקוב הדין את ההר. אז מסתכלין בשמים ג"כ אם הוא ראוי ע"פ ד"ת לענות אותו עונין אותו. ואם ע"פ ד"ת אינו ראוי לענות לכלל או לפרט. אין עונין אותו. אמנם אם המתפלל הוא מע"מ. גם בשמים מע"מ ואין מביטין על הפרט ולא על הכלל אם הם ראוין או לאו ועונין אותו מיד. ובעובדא הנ"ל שהיה שני בצורת ולא חסיד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא. ובודאי חטאו ישראל ונענשו בבצורת. ומשורת הדין לא הי' ראויין לענות אותם. ולכן כשהתפלל ר"א ולא נענו ולר"ע נענו והי' סבורין העולם דזה גדול מזה. יצא הב"ק ואמרה לא שזה גדול מזה דתרווייהו לדיקי גמורי הם ושכרן לעוה"ב עין לא ראתה. אלא שזה מע"מ ולכן כיון שהתפלל ר"ע שהוא מע"מ אז גם בשמים העבירו על המדות ואע"ג שחטאו ומשורת הדין אינן ראוין מ"מ הי' מע"מ ומבואר בע"ה:

**איתא** בשבת (דף י' ע"ב) רב חסדא הוה נקיט בידיה הרתי מתנתא דתורא אמר כל מאן דאתי ואמר לי שמעתתא חדתא משמיה דרב יהיבנא ליה ניהליה. א"ל רבא בר מחסיא הכי אמר רב הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו כו' יהביה ניהליה. אמר חביבין עלך שמעתתא דרב כולי האי. א"ל אין. א"ל היינו דאמר רב מילתא אלבישייהו יקירא. א"ל אמר רב הכי. בתרייתא עדיפא לי מקמייתא. ואי הוה נקיטנא אחריתי יהיבנא לך עכ"ל הגמ':

**ובהיותי** אברך שאל חכם א' אצלי מאין ידע רבא בר מחסיא דר"ח אינו יודע מש"א רב הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו שאמר לו דוקא מימרא זו משמיה דרב למילתא חדתא (ואחר שנים רבות כאשר נדפס ש"ס בווילנא עם כל התגהות והמפרשים מצאתי במהדירא בתרא להמהרש"א ז"ל שהעיר בזה ועיי"ש מש"כ בזה). והשבתי לו דהא לכאורה יש כאן קושיא הייתר גדולה דהא לרבא בר מחסיא הוקשה לו על ר"ח חביבין עלך שמעתתא דרב כולי האי כמו שהקשה לו אחר שנתן לו המתנית. וא"כ מדוע לא שאל תיכף כשאמר ר"ה דכל שיאמר לו שמועה חדשה משמיה דרב יתן לו המתנות היה לו לשאול תיכף חביבין עלך כו' ומדוע שתק מתחילה ואח"כ כשנתן לו המתנית א"ל חביבין עלך כו'. אמנם חדא מתורצת בחבירתה דנחזי אנן דהא בנותני מתנה לחבירו יש סברא לומר דמיטב שלא יודיעהו דדילמא יתבייש בזה ולא ירצה לקבל. ולכן השמיענו רב דלא כן הוא אלא אדרבה צריך להודיעו. וכמש"כ רש"י ז"ל שם בד"ה צריך להודיעו ז"ל מתן פלוני אתן לך. וזהו דרך כבוד דשמא יתבייש לקבלה. ומתוך כך מתרצין בדברים ואינו בוש בדבר. וכן אם נתנה בביתו שלא מידיעתי צריך להודיעו שמידו באה לו שמתוך כך יהא איהבו עכ"ל. אלמא דזה גופא השמיענו רב דאדרבה דבמה שיודיענו יסיר חרפתו ולא יבוש מלקבלה ויתרבה אהבתם זה לזה. ולכן רבא בר מחסיא כאשר שמע מר"ח דמי שיאמר לו משמיה דרב שמעתתא חדתא יתן לו המתנות הוקשה לו תיכף חביבין עלך כו'. לכן דן בעצמו דודאי כוונת ר"ח ליתן המתנית לא' במתנה. ומפני שמתיירא שלא יתבייש המקבל לכן אמר כך שיתן לו בדרך שכר. וזה היפך מדעת רב. ומזה הבין רבא בר מחסיא דמסתמא לא שמע ר"ח מש"א רב אדרבה שצריך להודיע דאילו ידע מזה ודאי שהי' אומר שרוצה ליתן במתנה. ולכן א"ל הכי אמר רב הנותן מתנה כו':

**והנה** לפי סברת רבא דר"ח רוצה ליתן המתנית במתנה. ומה שאומר ליתן בדרך שכירות משום שמעתתא דרב הוא כדי שלא יתבייש. ולכן אח"כ כשאמר לו רבא דאדרבה שאמר רב דצריך להודיעו. א"כ עתה שידע ר"ח מזה הלא היה ליה לימר לרבא בר מחסיא קודם שנתן לו אני ניתן לך במתנה כדי שיתרבה האהבה ביניהם והוא לא עשה כן. אלא יהביה ליה בסתם ולא אמר לו כלום. והבין מזה רבא היפך מסברתו הקידמת ושבאמת נותן לו המתנית בשביל שאמר לו השמעתתא חדתא משמיה דרב. ולכן שאל לו עתה חביבין עלך כו':

**והנה** זה ודאי דכשם שהנותן צריך להודיע להמקבל שניתן לו המתנה כדי שיתרבה האהבה. כמש"כ שהמקבל מחויב לידע זאת בנפשו שנתן לו זאת רק במתנת חנם ושלא יהי' כפוי טובה להנותן ויתרבה בלבו אהבתו להנותן. ואע"ג דאיתא במגילה (דף כ"ו ע"ב) מתנה כמכר דאי לא דהוה ליה הנאה מיניה לא היה יהיב ליה הדר הוה ליה מתנה כזביני עכ"ל וכן איתא בבמ"צ (דף מ"ז ע"א) בנוסח אחר עיי"ש. מ"מ אינו רשאי המקבל לחשוב זאת בנפשו דהניהן הי' מחויב ליתן לו המתנה בשביל ההנאה שקבל ממני. כי אם יחשיב זאת. הלא לא יתרבה האהבה שביניהם. ויבא ח"ו להיות כפוי טובה, וארז"ל במדרש כל הכופר בטיבתו של חבירו לסוף כופר בטובתו של מקוב"ה *):

**ולפ"ז** אחרי כל אריכות דברינו בשני ההקדמות לפי מיעוט ערכי בדבר המתנות והטיבות אשר בירך הקב"ה את עב"י בכלל ובפרט. ודאי דהחיוב מוטל על כל אחד ואחד מישראל להכיר ולידע בנפשו כי כל מה שנתברך מהקב"ה בחכמה ותבינה ידעת (וכן בהו"ש ובעושר ובכבוד ובכל דבר) הכל הוא מתנת חנם ממני ית' כדכתיב כי ה' יתן חכמה ודעת ותבינה מפיו יתברך. וכש"כ מי שזוכה לחדש חידושין בתורת בהלכה או בהגדה. ודאי דמחויב האדם להכיר שאין זה אלא רק מתנה ממנו ית'. וכמו דאיתא במד' פ' תשא פ' מ"א ז"ל ד"א ויתן אל משה הה"ד כי ה' יתן חכמה וגו' גדולה החכמה וגדולה ממנו הדעת והתבינה הוי כי ה' יתן הכמה. אבל למי שהוא אוהב מפיו דעת ותבונה (ועיי"ש במד' שהאריך בזה והוא חסר הביאור. ובחלק הדרושים הארכתי הרבה בביאור המד' בע"ה ואין כאן מקום להאריך בזה) וכמו שיסדו לנו אנשנה"ג בתחילת ברכות הבקשות אתה חונן כו'. ויען כי מתנת חנינת הדעת גדולה מכל המתנות אשר חנן ה' איתנו וכמרז"ל דעה קנית מה חסרת. וכל העושר והכבוד יהיו עיה"ז הם גשמיים וזמניים וכלים. אמנם חנינת הדעת אשר הקב"ה משפיע להנפש יזכה לחדש חידושין באורייתא קריב למרכז האמת. הלא זהו נצחיי בזה ובבא. ועל כזה אמרו בזוה"ק קוב"ה ואורייתא ונשמתיהון של ישראל חד הוא. ולכן קבעו אנשה"ג לתת תודה וברכה להקב"ה בתחילה על חנינת הדעת:

**ואיתא** בספרי יראים אוי למי שהעולם מטעין בו. והאי גברא בהאי פחדא יתיב כי כל אשר יעיין בספרי יוכל לטעות בי ולומר שאני בקי בש"ס בבלי וירושלמי ושיטות הראשונים ואחרונים. לכן נמצאתי מחויב לגלות דעתי ולבי כי לא נעלם ממני אשר כל אלה אשר הבינותי לערוך על שלחן החכמים ותלמידיהם. לא בחכמתי ובתבונתי עשיתי כל זאת. רק הוא מתנת חנם אשר חנני החונן דעת מימי ילדותי לחדש חידושין בהלכה ובהגדה וכמה פעמים ראיתי השגחה פרטית בסייעד"ש דכאשר הוצרכתי לאיזה ענין לעיין בו. נפתח הספר לפני ויהיו נקראים לפני וזכיתי גם לחדש בו לפי כחי ואין זה אלא מתנת ה' אשר חנני בגודל חסדו בזכות אבותי הגאונים יצדיקים קדושים וטהורים זללה"ה. ואשר מטעם זה קראתי את ספרי בשם „מתת ידו" להראות כי אין זה אלא מתת ידי של הקב"ה וכמו שכתבתי בהקדמה של ספרי „מתת ידו" ח"ר. וקיימ"ל כי הנותן בעין יפה נותן לכן אקוה כי יברכני החונן דעת שלא אכשל בדבר הלכה ושלא אבוש בהם לעלמא דקשוט כעתירתי מעולם וגם היום בסדר ושנת „ויט אליו חסד ויתן חן".

ושנת „**יהיו אמריי לרצון מתתיהו**.

---

*) הגה"ה. ואולי יש להסביר המאמר. דהא באמת צריך האדם לידע כי כל הטובות והמתנות שהאדם מקבל מחבירו הם ג"כ מהקב"ה שנתן בדעת הנותן ליתן לזה זאת המתנה עיין בחוה"ל. וא"כ הכופר בטובתו של חבירו ואומר שלא היטיב עמו כלל והטובה אינו חשוב בעיניו כלל. א"כ הרי כופר גם בטיבתו של מקום ב"ה. ועבירה גוררת עבירה עד שלבסוף כופר בטובתו של הקב"ה. היינו אפילו כשרואה בהשגחה פרטית הטובה שמקבל מהקב"ה מ"מ כופר גם בטובתו ואומר בלבו כי כחי ועוצם ידי עשה לי וגו':

## סימן א.

### אם יש היתר לכתחילה להדפים שמות הקדושים בשינוי האותיות ומקוטעים

**רב** גדול א' כתב אלי וז"ל הנני לבקש מכבוד הדר"ג. כאשר הנני מדפים סידורים בשינוי שמות הק' לתועלת שלא יהא שמות הק' מוטלין בבזיון ח"ו. ומצאתי בשו"ת תשב"ץ סי' ב' ובחידושי הר"ן על מס' שבת (דף קט"ו ע"ב) כי גם בימים קדמונים התנהגו לשנות. ומצאתי גם במחזור ישן הנדפס משנת ש"א ונדפס ג"כ שינויים בשה"ק. עוד רצוני להפיק הרעיון הזה בכל הדפוסים בהסכמת רבנים וגאוני זמנינו. כי יתקנו בסטאריטיפין להדפים בכל מקום בשם המפורש שני יודין והשם אל"ף למ"ד יחד ✓ כזה. והשם צבאות בלא וא"ו. והשם שמספרו ס"ה להדפים ג"כ שני יודין ונקודה על גבו וכן בשארי שמות הדלית ד כזה כו' וביקש ממני ג"כ ליתן הסכמה על הרעיון הזה. כי כבר יש לו הסכמות ע"ז מכמה רבנים:

**וזה** אשר השבתי לו. האמת אהוב מן הכל. כי לענד"כ דקשה מאד לשלוח יד ח"ו באותיות ושמות הקדושים. דהא דעת המקובלים ז"ל הוא אדרבה שצריך לצייר אותיות שם הקודש ונקודותיהם במחשבתו בשעה שאומר את השם. וכתבו דזה הוא סגולה גדולה ונפלאה לטהר המחשבה. וכש"כ מי שיוכל לכוין במילוי האותיות של שם ע"ב בשעה שאומר השם ודאי נופל עליו אימה ופחד ביראת ה' כל היום. ואם ח"ו לא יהי' נכתב השם באותיותיו קשה מאוד לצייר האותיות במחשבה. ות"ל כי יש לי סידור מרבינו הרמ"ק ז"ל ונדפסו שמה כל השמות כהלכתן. וכתוב שם בהלכות הנהגת האדם בבוקר סי' ו' סעט"ו סגולה נפלאה זו. וכ"כ הרבה מהמקובלים ז"ל. ולא חשו כלל אולי יהא מוטל אח"כ בבזיון ח"ו. כי ודאי כמו שמקיימים וכותבים את השם כמו שמצווים. כן נזהרנו מלהטיל ח"ו בבזיון וכדכתיב לא תעשון כן לה"א. ויותר מזה ארז"ל במנחות (דף מ"ח ע"א) עמוד וחטא בחטאת כדי שתזכה בחטאת אמרינן כו' עמוד וחטא בשבת כדי שתזכה בשבת אמרינן כו'. וכש"כ בני"ד שאין כאן שום עמוד וחטא ח"ו כי כל אחד מישראל נזהר להצניע היטיב כל כתבי הקודש שבלו. ואם ח"ו יארע בזיון לא יהי' רק ע"י אונס דלא שכיחי לא מצינו דחשו לזה *):

**ועוד** דאפילו בודאי מחיקה ארז"ל (שבת ד' קט"ז ע"א. סוכה ד' כ"ג ע"ב במדר"ב פ' י"א) שאמר הקדוש ב"ה שמי שנכתב בקדושה כו' כדי לעשות שלום בין איש לאשתו. כש"כ לעשות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. וכמש"א שם בסוכה לעשות שלום לכל העולם עאכו"כ. ובודאי דכאשר יצייר האדם במחשבתו אותיות שם הקדוש ויטהר בזה מחשבתו לעבודתו יתב' ביראה ואהבה רבה. אזי יהי' מקושר תמיד בו ית'. ואין כאן אפילו ספק ולא ס"ס של מחיקה או בזיון ח"ו אם לא ע"י אונס ושגיאה. כלע"ד ודאי דקשה לשלוח יד באותיות השם הקדוש ולשנותם:

**ולא** מצינו כזאת אלא רק במה שהיו כותבין בשטרות את השם (ר"ה ד' י"ח ע"ב) דבזה שכיח ורגיל דלאחר פריעת החוב קורעין השטר ומשליכין לאשפה. בזה חשו רז"ל לבזיון דשכיח וגם תועלת הכתיבה לא היה הכרח כ"כ שלא הי' רק לזכרון הנס לכן בטלים לגמרי. והי' גדול נס זה בעיניהם מה שבטלים יותר מן הראשון עד שעשאו אותו היום ליו"ט כפירש"י ז"ל שם עיי"ש:

**ואנו** רואין מזה עד היכן הי' גדול בעיני רז"ל גם זה שלא יבא ח"ו אותיות השם לבזיון. ומ"מ לא ביטלום אלא רק משטרות דשכיח להשליכם לאשפה לאחר הפרעון. אבל לא ביטלו מלכתוב האזכרות בברכות ובקמיעין ואפילו לנגוע אפילו במקצתן. אע"ג דגם המה לא ניתנו אז לכתוב. וכמו שמובא בחידושי הר"ן ז"ל על מס' שבת (בדף קט"ו ע"ב) בשם הרא"ה ז"ל ד"ה ת"ר כו' וז"ל והרא"ה ז"ל פי' דשם גמור קרי אותיות של שם ומפני שלא נכתב בקדושה כראוי לו לא מצלי להו. והדין נותן דהא ברכות וקמיעין מדברים שנאמרו בע"פ הם כו' ושבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב. וה"ה לכל הדברים דלא ניתנו לכתוב שדינן כברכות וקמיעין כו'. אבל דברים שבע"פ מכיון שלא ניתנו לכתוב כלל ליכא משום בזיון כתבי הקודש. ומיהו דוקא לדידהו לא מצלי וכטעמא דאמרן. אבל לדידן דאפילו דברים שבע"פ ניתנו לכתוב ולקרות בהן אפילו ברכות וכיוצא בהן מצלי כו' וכ"כ הגאונים ז"ל עכ"ל עיי"ש. אנו רואין מזה דאע"ג דלא ניתנו לכתוב. מ"מ לא ביטלו מלכתוב האזכרות בברכות אע"ג דיוכל ח"ו לבא לידי שריפה דהא אין מצילין אותן בשבת ויש חשש של העברת הצאו דל"ת כן לה"א. מ"מ לא חשו לזה מפני התועלת שבו דכשכתובין השמות כתיקונן בהברכות אז מטהר המחשבה בעת שמברך ומביט בהשמות. וכש"כ עתה דמשום עת לעשות התירו לכתוב הברכות עם השמות וכמש"כ שם הרא"ה ז"ל והשמות נכתבין בקדושה ומצילין אותן בשבת. כלע"ד דאסור לנגוע בהן אפילו בקש"י שלא יהא ח"ו כקולץ בנטיעות: (וגם הנדפסים הדין כן כמש"כ הט"ז ז"ל יו"ד ס"ס רע"א ובשו"ת כנסת יחזקאל ז"ל סי' ל"ז הביא מכמה גאונים דס"ל כדעת רבינו הט"ז ז"ל עיי"ש. גם בשו"ת משאת בנימין סי' ל"ט כ"כ דגם הנדפסים יש להם קדושה כמו שנכתבים):

**אמנם** אפילו לדעת הי"מ שמובא שם בחידושי הר"ן ז"ל ובתשב"ץ ז"ל ח"ר סי' ב' שלא היו כותבין שם גמור אלא שם שמשמש במקום שם כגון ג' יודין עכ"ל. [וכ"ל בטעמן שם שכתבו הג' יודין יען שהוא גימטריא של השם כ"ו והד' אותיות הם ל'. ות"ל כי אחר כן מצאתי כן בתק"ז עם ביאור

---

*) הגה"ה ואדרבה מצינו בהדיא דלא חשו לזה. דאיתא במשנה ראשונה דמס' תמיד לא היו ישנים בבגדי קודש אלא פושטין ומקפלין ומניחין אותן תחת ראשיהן כו' ואמרו שם בגמ' (ד' כ"ז ע"א) ש"מ בגדי כהונה נתנו ליהנות מהן. לא תימא תחת ראשיהם אלא אימא כנגד ראשיהם. אר"פ ש"מ תפילין מן הצד שריין ולא חיישינן דילמא מגנדר ונפיל עלייהו (וכן איתא ביומא (ד' ס"ט ע"א) בגו"א ועמ"ש בתוס' ד"ה תפילין) ולכאורה צ"ל מ"ש מאדם המזיק כשהוא ישן דחייב לשלם אם ידע מהכלים קודם ששכב לישן. (עיין תוס' בב"ק (ד"ד ע"א) ד"ה כיון מה שמביא בשם הירושלמי וכ"פ כל הפוסקים) ואמרו שם בגמ' כיון דכייף ופשיט אורחיה הוא אלמא דמחוייב האדם לעיין ולחשוש דילמא יפול על הכלים העומדים בצדו ויסברן ולכן חייב לשלם, ולמה לא יחשוש גבי תפילין דילמא יגנדר ויפול עליהם ויבאו לידי בזיון. וע"כ לחלק דבשאר איברי הגוף בידיו וברגליו דרכו של הישן לכווץ ולפשוט ועי"ז יוכל להזיק לכן מחוייב קודם שיישן לחשוש ע"ז ואם לא עשה כן חייב. אבל הראש דמסתמא מונח על איזה דבר לא שכיח שיגנדר הראש מן הדבר שמונח עליו ולכן אם מניח התפילין או הב"כ נגד ראשו לא חיישינן דילמא יגנדר ונפיל עלייהו אלמא דאע"ג דאם יגנדר הראש ונפל על התפילין הלא יבזה התפילין בגופו ובעצמו ועוד שיכול להביאן לידי פסול בהנחת הראש עליהן. מ"מ כיון דלא שכיח כלל לא חששו לזה וכן לא חששו לבזיון דב"כ ולאיסורא דכלאים (עיי"ש בגמ') מטעם זה. א"כ כש"כ בני"ד דהתועלת גדולה כמש"כ בפנים וחשש של הבזיון הוא רחוק מאד אם לא ע"י אונס. ודאי דאין לחשוש בזה ולפגוע ח"ו באותיות שם הקדוש אפילו כקוש"י:

ביאור הגר"א ז"ל ד' ס"ו סוף ע"ב וז"ל י' י' י' ואיכון כ"ו וד' אתוון י' י' י' עכ"ל. ורבינו בעל תה"ד בפסקיו סי' קי"א כתב שהיו כותבין ב' יודין ואו על גביהן כנגד גמטריא של השם עיי"ש] י"ל דעטמן יען כי לא הי' ניתן לכתב הברכות לכן לא רצו לשלוח יד בקדושת שם בן ד"א שיהא נכתב שלא בקדושה וכתבו ג' יודין במקומו אבל לא חשו בזה שלא יבא לידי בזיון ח"ו דהא גם עתה שכתבו ג' יודין ג"כ יש לחוש הרבה שלא יבא ח"ו לידי בזיון. דהא מהרי"ו ז"ל בפסקיו סי' קע"א מחמיר מאוד שלא ימחוק היודין אם לא לצורך גדול. יען כי היוד הראשון הוא אות ראשונה מהשם בן ד' עיי"ש. וכן הסכים הש"ך ז"ל סי' רע"ו סע"ק י"ד וכן בביאורי הגר"א ז"ל שם סע"ק כ"ד. לכן נלע"ד דכל זה לא הי' אלא רק בימיהם שלא ניתן לכתוב הברכות לכן לא רצו לכתוב השם בן ד' כתיקונו שלא יהא נכתב בקדושה כ"כ. אמנם אחרי שהותר לכתוב הברכות משום עת לעשות וגו' נראה דאסור לשנות ומחוייבים לכתוב או להדפיס השם ככתיבתו בד' אותיות וכפשטות לשון הגמ' פסחים (דף נ' ע"א) ארנב"י לא כעוה"ז העוה"ב העוה"ז נכתב יוד הא ונקרא בא"ד כו' משמע דבכל מקום שנקרא בא"ד צריך לכתוב ביוד הא אפילו בברכות וכדומה. חוץ ממקום שגם בתורה נכתב בא"ד. [ובזוה"ק פ' תלא (ד' רפ"א ע"א) כתב ז"ל ובגין דא אוקמוה מארי מתניתין לא כשאני נכתב אני נקרא בעוה"ז אני נכתב י"ה ונקרא אלף ד'. והא כתיב אני ד' לא שניתי בכתיבה לא אשתני אבל בקריאה אשתני. דכתיבה דאיהי אתריה לא אשתני בקריאה דאיהי לבר מאתריה אשתני כו' עיי"ש כל הענין ותבין מזה עד כמה ידו של המשנה על התחתונה]:

**כל** זה לא כתבנו אלא רק על מש"כ בחידושי הר"ב ובתשב"ץ ז"ל שהי' כותבין ג' יודין במקום השם. אמנם מה שהוסיף התשב"ץ ז"ל וכתב ז"ל וכן משנין בשאר שמות לכותבן קטועי האותיות עכ"ל. ועי"ז בנה כתר"ה יסוד להדפיס שם אלקים שיהא האלף והלמד באות אחת ויהי' האלף חסר יוד התחתון והלמד שצריך להיות כ"ו לא יודפס רק הצואר העליון שהוא הואו ויחסר הכף. ולענד"נ דאף אם נאמר דמש"כ התשב"ץ ז"ל וכן משנין בשאר שמות לכתבן קטועי האותיות. כוונתו דמדינא הכי דמותר לכתוב כן. י"ל דהיינו דווקא כשכותב כל האותיות קטועים. וכמשמעות הלשון של לכתבן קטועי האותיות דמשמעו על כל האותיות של השם דבזה יש סברה לומר כיון שכל האותיות הם קטועים לא נתקדשו כלל:

**אך** גם על זה לבי נוקפי דלענד"נ דגם זה מדינא אסור, ומש"כ התשב"ץ ז"ל וכן משנין בשאר שמות לכתבן קטועי האותיות. יש לפרש כוונתו שעושין כן מדעת עצמן ומסתמא הי' כותבין אז כן הברכות בקטועי אותיות. אבל מדינא י"ל דמודה התשב"ץ ז"ל דאסור. דאיתא בהקדמת רש"ך על ס' שמע שלמה למהר"ש אלגאזי ז"ל שנדפס בשנת ת"ע. ז"ל ואגב אתרץ מה שהקשה לי א' מהסופרים מהר"י סופר ז"ל על הא דאמרינן ישראל נוטריקון 'יש 'ששים 'רבוא 'אותיות לתורה. הא לא הוי כולי האי רק החצי בריוח. והושבתי לו ע"פ מש"כ בלבוש התכלת ז"ל ס' ל"ו כי תמונת האותיות הם. האלף תהי' דומה לשני יודין עם ואו. וה"ב היא דומה לד' בתוך ו'. וה"ג לואו יו"ד. יעויין שם סודם. והואו והיוד הם רק אות א'. וא"כ לפי חשבון זה הם ששים רבוא אותיות לתורה כו'. ולפ"ז לא תקשה על הא דארז"ל נקראו ת"ח סופרים לפי שהי' סופרים האותיות שבתורה ו' דגחון אמצע האותיות. וקשה מה שבחם שהי' סופרים האותיות וכי מי שאינו ת"ח לא יוכל לספור. אבל לפ"ז צריך ת"ח מקובל שיודע סוד האותיות לידע איזה אות מתחלק לשנים או לג' או איזה באחדותו עומד עכ"ל. וכן הוא בזוה"ק ובתק"ז ובהקדמת תק"ז בכמה דוכתי דהאותיות הם כפולים. ועיין בהגה"ה *) ומרן החת"ם ז"ל חיו"ד סי' ר"ם כתב ז"ל איברא חזינא א' קדוש מדבר הגאון בני יונה ז"ל מי כמוהו מורה. כתב שלדעתו מש"א הנטפל לשם היינו שראוי להיות כן כגון שראוי לכתוב באותו מקום אלוקינו ואירע שם קלקול כגון ואו של השם וצריך מחיקה. אותו אסור למוחקו שכבר קידשו השם. אבל אם הנטפל נכתב בטעות ואינו שייך להשם והסופר טעה אע"ג שקידשו במחשבתו הוי ליה כמקדיש פסולים לגבי מזבח ולא קידשו השם ונמחק להדיא כו' ומרן החת"ם ז"ל בעצמו כתב שם עוד ז"ל דלדעתו י"ל דהשם מקדש הנטפל לו כמו כלי שרת דמקדשין כל הנוגע בהם כו'. ומפלפל שם אי דומין למזבח החיצון שאינו מקדש רק הראוי לו. או למזבח הזהב דמקדש אפילו מה שאינו ראוי לו כלל וכלל עיי"ש היטיב. ונלע"ד דלפי מה שחידשו מרן בני יונה ומרן החת"ם ז"ל הלא י"ל גם בנ"ד דאם כותב אותיות מקוטעין היינו שכותב האלף בלא יוד התחתון והלמד בלא ואו העליון או בלא כף התחתון. וכן כולהו הוי כמקדיש בע"מ לגבי מזבח דקי"ל שעובר בל"ת ומ"מ קדוש (עיין תמורה (דף ה' ע"ב) וברמב"מ ז"ל פ"א מה' איסורי מזבח ה' יוד) והכא נמי כן הוא. דכיון שהאלף צריך להיות נכתב או נדפס ואו ושני יודין. א"כ כשיחסר יוד התחתון וכן יתר האותיות כשכתובין חסרין או מקוטעין הו"ל בעלי מומין [ועיין רמ"א ז"ל בסי' רע"ו סע"ב ועיין סוף התשובה מש"כ בזה] ומ"מ מקדש קדשי דהא הוא"ו והיו"ד העליון של האל"ף כתובין כהלכתן וכדומם בשאר האותיות. ולפ"ז לא תיקון כלל בתיקון שלא יבוא לידי בזיון כיון דקדשי בקדושת השם:

**וישׁ** להביא קצת ראיה לזה דאפילו במקצת אות יש בו קדושה מה שנכתב כתיקונו. ובהמקצת שלא נכתב כתיקונו אין בו קדושה ומותר למוחקו. מהא דכתב המג"א ז"ל סי' ל"ב סעקכ"ו. ז"ל וכתב ר"י הלוי ז"ל סי' פ"א אם

עשה

---

*) הגה"ה והנה מלבד מה שביאר לנו רבינו הלבוש ז"ל בסי' ל"ו תמונת כל האותיות וסודם עיי"ש היטב. ואנכי אף כי לא זכיתי לבא בסוד ד' ולהבין דברי קדשם. מ"מ אעתיק לשון הזהב דאיתא בזוה"ק ובתק"ז. ויראי ה' אשר זכו לבוא בסוד ה' יבינו כוונת דבריהם הקדושים ועל מה הם רומזים ויבינו גודל העון של הפוגע מהם דז"ל זוה"ק ויקרא (והוא בדפוס זיטאמיר (דף י"א ע"א וע"ב) ) אחר שהאריך שם לבאר אית יו"ד ואות ה"א על מה רומזים. כתב ז"ל והכי בעי ב"נ לאיזדהרא בשמא קדישא דיכתוב שמא קדישא כגוונא דא. ודא הוא כדקא חזי ואי לאו. לא איקרי שמא קדישא ואיקרי פגום. ומאן דפגים שמא קדישא טב ליה דלא אתברי עכ"ל. אנו רואין מזה כמה צריך האדם לירא וליפול פחד על פניו מלנגוע אפילו בקצה אות כקוצ"י מאותיות השם ב"ה:

**ובהקדמת** תק"ז דפוס ווילנא שנדפס בשנת תרכ"ז עם ביאור הגר"א ז"ל (בדף ז' ע"ב) כתב ז"ל וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא. דא אבן ספיר דמתכסא ואיהי לעילא כגוונא דא ' וכלא א עכ"ל. וכתב שם מהר"א ז"ל בביאורו אות ו' ז"ל וכן יו"ד שעל האל"ף רזה מראות אבן ספיר אבן בחינת בנין שממנו כל הבנין וכן אות יו"ד ממנו בנין כל האותיות ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר הוא חירק שתחת האל"ף יו"ד ב' שתחתיו והיא בחינת לבנה מלכות דל"ל מגרמה כלום ומקבל משמשא הויה ולכן נקראת לבנת הספיר. וחטא דור הפלגה היה שקלצו בנטיעות והפכו קערה על פיה והאמינו שאינו מקבלת מלמעלה כקערה שפיה למטה והפכו פיה למטה שהיא לעצמה מנהגת כו' עיי"ש. ותבין איך דמי שהוא מקצר האותיות וכש"כ באותיות שם הקדוש דהוי מקצץ בנטיעות ח"ו ורחמנא ליצלן מהאי דעתא ובתק"ז תיקון המשלה (בדף כ"א ע"א) כתב ג"כ כה"ג שכתב בהקדמה עיי"ש:

עשה גג רחב צריך תיקון למחוק כל הגג אפילו במלת אלקיך יכול למוחקו. אך יזהר שלא ימחוק הרגל כו' עכ"ל. ועיי"ש ביד אפרים ובלבושי שרד ז"ל מש"כ בטעמו דכיון דהרגל נכתב כתיקונו יש לו קדושת השם ואסור למוחקו. והגג של הכ"ף שנכתב שלא כתיקונו אין בו קדושה ומותר למוחקו יעויי"ש היטיב בד"ק. אלמא דבאותו אות גופיה באות הך' דהגג יען שנכתב שלא כתיקונו מותר למוחקו ואין בו קדושה. והרגל של הכ"ף יען דנכתב כתיקונו יש בו קדושה ואסור למוחקו *) וא"כ כש"כ היא בני"ד שהוא"ו ויו"ד העליון של הא"ף נכתב או נדפס כהוגן וכן הוא"ו של הלמד נדפס כהוגן וכהלכה ונתקדשו בקדושת השם ובוודאי יש עליהם קדושת השם. לכל דבר. למחיקה ולמנהג בזיון ח"ו. ולפי"ז הלא אין זה תיקון כלל מה שמחסר היו"ד התחתון לענין קדושתו שלא יבוא לבזיון ח"ו. ואדרבה בזה שמחסר היו"ד התחתון של הא"ף נלע"ד דבזה גופה הוא נוגע ופוגם ח"ו לקדושת השם ובהאות של שם הקדוש ודמות ראיה לזה כדמצינו גבי תפילין דשל ראש קדושתו חמורה משל יד יען דבשל ראש הם ב' אותיות מהשם ובשל יד אות א' אע"ג דכל ג' אותיות מעכבין ואם חסר אות א' לא נקרא שם שדי ב"ה. והי' לנו לומר דכך לי אות א' כמו ב' אותיות. מ"מ ארז"ל יען דבש"ר הם ב' אותיות קדושתו חמורה. ה"ה בזה אחרי שהבאנו לעיל דבאל"ף יש ג' אותיות ב' יודין עם וא"ו. וא"כ ודאי דכשנכתב בשלימות קדושתו חמורה גם בכל האותיות של האל"ף. ואם מחסר מהאות היו"ד התחתון או העליון הרי הוא פוגם גם בקדושת היו"ד והוא"ו שכתוב או הדפיס וכדומה בשאר האותיות:

**וראיה** מפורשת לזה דבמה שהוא מחסר מעט מהאות פוגם בזה גם לקדושת מש"כ מהאותיות. דהא קיי"ל דהס"ת צריכה להיות כתובה כתיבה תמה שלא יחסר בה אפילו כקוצה של יו"ד בשום אות מאותיותיה ס"ת. וכן לא יתיר בשום אות אפילו כקש"י דכתיב וכתבתם ודרז"ל כתיבה תמה. ואם הס"ת כתובה כתיקונה בלא שום חסרון ויתר אות הרי קדושתה בכל האותיות למעלה מכל הקדושות. ואם חסר או יתר בה אות א' ואפילו מקצת אות א' ואפילו רק נפסק באות אחת אז אין להס"ת רק קדושת חומשים [עיין או"ח סי' קנ"ג סע"ב ובמג"א שם סעק"ב] אלמא דכל אות ואות של הס"ת אם כתיבה כהלכתה מוספת מעלה וקדושה יתירה גם לכל האותיות ס"ת הכתובין כהלכתן. ואם חסר בה אות כולו או מקצתו אזי אין להס"ת כולה רק דין חומשים וירדה ממעלת קדושתה העליונה וגדולה מכל הקדושות:

**וה"ה** וכש"כ הוא באותיות שם הקדוש דמלבד שהאותיות צריכין להיות כתובין כהלכתן. אלא עוד צריך לקדש את השם במחשבתו קודם הכתיבה שכותב שם זה לשם השם. וודאי דכל אות מהשם הקדוש מתקדש לעצמו ומקדש האותיות האחרים בקדושה שאין למעלה הימנו. וכן להיפוך ח"ו אם פוגם ח"ו באות א' מאותיות השם ומחסר בו ולא נכתב כתיקונו הרי פוגם בזה גם בשאר אותיות השם שנכתבין כהלכתן ובקדושתן:

**ובדברינו** אלה נלע"ד דיש להבין מש"כ בזוה"ק שהבאנו לעיל בהגה"ה ז"ל והכי בעי ב"נ לאזדהרא בשמא קדישא דיכתוב שמא קדישא כגוונא דא ודא איהו כדקא חזי. ואי לאו לא איקרי שמא קדישא ואיקרי פגום כו' אשר לכאורה נ"ל אחרי שכתב דאם לא נכתב כהלכתו לא איקרי שמא קדישא א"כ למה כתב אח"כ דאיקרי פגום. דלשון פגום משמעו שהורד ממעלתו הקודם ונפגם. אמנם בדברינו הוא מבואר היטב דכוונתו דנפגם ח"ו דגרע יותר משלא הי' נתקדש כלל ח"ו. ועי"ז מסיק בענשו ומאן דפגום שמא קדישא טב ליה דלא אתברי. והמבין יבין הדבר לאשורו:

**עוד** י"ל בזה לפי מה שמביא הא"ר בשם ר"י הלוי ז"ל בסי' קנ"ב דהמעכב לבנות ביהכ"נ הוא בכלל נתילה וסתירה. וכן הביא הפמ"ג ז"ל בסי' הנ"ל בשמם. והנה אף כי הם לא כתבו טעם וראיה לזה. וגם ספר ר"י הלוי ז"ל לא נמצא אצלי ואיני יודע טעמו ונמוקו בזה. מ"מ אכתוב מה שנלע"ד להסביר ד"ק. דכמו שהזהירה התורה את מזבחותם תתצון. והיינו המזבחות העשויות ונגמרות. כש"כ אם המזבח שלהם הוא באמצע בניינו ובזמן שהי' יד ישראל תקיפה והי' בידו ובכחו לעכב שלא לגמור את בנין המזבח. וק"ו וכש"כ דאם עדיין לא הותחל לבנות והי' בידו ובכחו לעכב שלא יתחילו לבנות הלא ודאי דמקיים בזה מצות את מזבחותם תתצון. וא"כ כשבא אח"כ האזהרה של לא תעשון כן להש"א הלא ודאי דבכל האופנים הללו אנו מוזהרים בלאו דל"ת כן להש"א בין אם נותן אבן מביהכ"נ העשויה ובין אם מעכב מלגמור ביהכ"נ העומד באמצע הבנין. ובין אם הוא מעכב מלבנות מתחילה הכל הוא בכלל נתילה וסתירה ולכן עובר המעכב על ל"ת כן להש"א [ועיין מג"א ז"ל ס"ס קנ"ד שמביא בשם הריב"ש ור"י הלוי ז"ל דהמעכב את הרבים מלבנות ביהכ"נ שהוא מעכב מלעשות מצוה. ולא הביא בשמו שהוא בכלל נתילה]:

**ולפ"ז** גם מה דכתיב ופסולי אלהיהם תגדעון היינו שיקצע מהם היד או הרגל דזה הוי ביטול להנעבד של כותי [עיין ע"ז (דף נ"ג ע"א) וביו"ד סי' קמ"ו סע"ז] ולא נקראת שוב ע"ז. וא"כ כש"כ דבזמן שהי' יד ישראל תקיפה והי' ביכולתו לעכב ביד הא"י בעת עשייתו את הנעבד שלא יעשה בה יד או רגל והי' כוונתו לשם ביטול הנעבד ודאי דהי' מקיים בזה מצות תגדעון. דבלא יד ורגל או שפיחת צורתה אין לה צורת ע"ז. וא"כ כשבא אח"כ האזהרה ל"ת כן להש"א. ג"כ האזהרה על כל האופנים הללו. בין אם מוחק ח"ו אות א' או מקצת אות מאותיות שם הקדוש. או אף אם מתחילת הכתיבה לא כתב רק מקצת האות ולא נכתב האותיות של שם הקדוש כתיקונן אזי יש לחוש שלא יהי' זה בכלל של אזהרת ל"ת כן להש"א. ובזה יש לפרש ג"כ כוונת הזוה"ק שכתב אחרי שהאריך לבאר אות יו"ד ואות ה' על מה הם רומזים. ז"ל והכי בעי ב"נ לאזדהרא בשמא קדישא כו' ואי לאו לא איקרי שמא קדישא ואיקרי פגום והמשכיל יבין כוונת דברינו בזה:

**עוד** איתא בעירובין (ד' י"ג ע"א) שא"ל ר"י לר"מ בני הוי זהיר במלאכתך כו' שמא אתה מחסר אות א' או מייתר אות אחת נמצאת מחריב את כל העולם כולו כו'. והתוס' ז"ל ד"ה או כתבו ז"ל או מייתר את א'. כגון בראשית ברא ברא. וכתב שם המהרש"א ז"ל בחדא"ג ז"ל פירשו בתוס' כמו בראשית ברא ברא כו' ובחסר לא פירשו כלום. וי"ל בפשיטות גם בחסר לפי שהתורה באותיותיה הם שמותיו של הקב"ה והוא דרך הנסתר של התורה שהיתה כתובה לפניו

---

*) הגה"ה ואף כי ל"ז להבין דלענ"ד הי' נראה דהא כשמתחילין לכתוב אות הכ"ף כותבין תחילה את הגג ואח"כ כותבין הרגל. והגג הלא נכתב כהלכתו ורק במה שקיצר את הרגל נפסל האות. וא"כ הלא יש לנו לומר להיפך דהגג אסור למוחקו דהא מתחלה נכתב כהלכתו ונתקדש. והרגל כיון דקיצרו ולא נכתב כפלים כמו הגג אין בו קדושה ומותר למוחקו. מ"מ אנו מחוייבין למשוך אדעתייהו דהגהו רבנן ז"ל דכתבו להיפך. אשר וודאי דקו רבנן ועמדו בזכות סברתם לאמיתת הדברים. ויש להסביר סברתם הזכה. דבאמת אחר העיון היטב אנו רואין. דהגג בלא הרגל כלל אין לו שום תמונת אות בשום מקום ורק ע"י הרגל נעשה גם הגג תמונת אות היינו או ד' או כ"ף או רי"ש. [והרגל הלא הוא בעצמו ג"כ יש לו תמונת אות של וא"ו או יו"ד] וכיון דקדושת הגג תלוי ועומד לפי הרגל שנעשה בו אח"כ ד' או ך' או רי"ש וא"כ שפיר דקו רבנן ז"ל בסברתם הזכה דהגג בעת הכתיבה לא נתקדש כלל והרגל בעת הכתיבה נתקדש. ולכן כתבו שפיר דכיון שקיצר הרגל ואין לו תמונת ך' א"כ עדיין לא נתקדש הגג כלל. וצריך למחוק הגג ולא הרגל כנלע"ד:

לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה. ובהן ברא הקב"ה את עולמו ומקיימו. ונמצא המחסר אות אחת הרי הוא מחריב קיומו עכ"ל:

**ולולא** ד"ק הייתי אומר בכוונת הגמ' ודברי התוס' ז"ל ע"פ מש"כ לעיל וע"פ מה שהבאנו לעיל בהגה"ה מה דאיתא בהקדמת תקז"ה עם ביאור הגר"א ז"ל [והוא בדפוס ווילנא ד' י"ז ע"ב] ז"ל חד וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא. דא אבן ספיר דמתכסא ואיהו לעילא כגוונא דא א. ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר כגוונא דא א וכלא א עכ"ל. וכתב שם מהר"א ז"ל בביאורו אות וא"ו ז"ל וכן יו"ד שעל האל"ף ראה מראות אבן ספיר אבן בחינת בנין שממנו כל הבנין. וכן אות יו"ד ממנו בנין כל האותיות. ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר הוא חירק שתחת האל"ף יו"ד ב' שתחתיו. והוא בחינת לבנה מלכות דל"ל מגרמה כלום ומקבל משמשא הויה ולכן נקראת לבנת הספיר. וחטא דור הפלגה היה שקללו בנטיעות. והפכו קערה על פיה והאמינו שאינה מקבלת מלמעלה כקערה שפיה למעלה והפכו פיה למטה שהיא לעצמה מנהגת עכ"ל הרי לפנינו דשני יודין שבאל"ף מורין על האמונה בד' שהוא ברא העולם ע"ז מורה יו"ד העליון. ויו"ד התחתון מורה שהוא מנהיג העולם. ולפ"ז אם מחסר ח"ו יו"ד א' מהאל"ף העליון או התחתון הוא מקצץ בנטיעות. בעלם הבריאה או בהנהגת והשגחת ד'. ומחריב את כל העולם כולו. ולכן י"ל דכוונת התוס' ז"ל דבתיבת ברא גופי' יש להמצא ח"ו קלקול של חסר ויתר. היינו שאם מחסר יו"ד א' מהאל"ף של תיבת ברא. דהא באל"ף יש בו ג' אותיות היינו וא"ו ושני יודין וכמו שהבאנו לעיל. ואם מחסר ח"ו היו"ד שלמעלה אין כאן ח"ו האמנה בבחינת אבן בחינת בנין שממנו כל הבנין. אשר זהו דעת הכופרים ר"ל והאומרים שהעולם הוא קדמון ח"ו. ואם מחסר ח"ו יו"ד התחתון מן האל"ף הוא מקצץ בנטיעות בהנהגת והשגחת ד'. ועל מייתר אות א' פירשו התוס' ז"ל בפשטות שהוסיף אות וא"ו לתיבת ברא. [ומש"כ בתוס' ור"מ קבל מרבותיו כמו הוה על הוה כו' קצרתי בזה כדי שלא יטעו בי ח"ו להחזיקני לחכם ומבין מדעתי] ובזה יש להבין גם מה שמסיק הגמ' שהתפאר ר' מאיר ואמר לר' ישמעאל לא מיבעיא בחסירות ויתירות דלא טעינא דבקי אנא אלא אפילו מיחש לזבוב נמי דלמא אתי ויתיב אתגיה דדלת ומחיק ליה ומשוי ליה ריש דבר אחד יש לי וקנקנתוס שמו שאני מטיל לתוך הדיו [ופרשו בת"י בשם מהר"מ ז"ל דמקנקנתים בורחים הזבובים עיי"ש]:

**והמעיין** בדברי רבינו בעל לבוש התכלת ז"ל סי' ל"ו שביאר שם תמונת כל האותיות איך שיהי' נכתבין ועל מה הם רומזים. וכאשר תראה שמה בד"ק תמונת הד' על מה רומזת ותמונת הריש על מה רומזת. אז תבין לאשורו דאם נחסר ח"ו תגיה דדלת ונעשה כריש יש בזה ג"כ חורבן העולם ח"ו. ולזה התפאר ר' מאיר ואמר דלא מיבעיא שאני נזהר בתחילת הכתיבה לכתוב כהלכה ושלא אחריב את העולם ח"ו אלא עוד אני נזהר שלא יבא ח"ו חורבן העולם ע"י זבוב ומה שתפס דל"ת וריי"ש. הוא מבואר פשוט יען כי אות הדל"ת נמצא בשם א"ד:

**ואף** כי כתר"ה כתב במכתבו. כי כן מצא במחזור ישן שנדפס השם אל"ף למ"ד ביחד האל"ף חסר יו"ד התחתון ומדובק בראשו הגג העליון של הלמ"ד כזה א. ידע הדר"ג כי גם אנכי ראיתי כן ולא שמתי אל לבי שיהי' איזה חשש איסור בזה יען כי לא נתבקשה הלכה זו ממני בבהמ"ד (עיין כריתות ד' כ"ז ע"א) אמנם עתה כאשר אנו עסוקים בענין כזה להלכה ולמעשה. נראה פשוט דאין להביא ראיה ממה שנדפס כך. כי מי יאמר שהמדפיס עשה כך ע"פ הוראת איזה גאון וחכם. ודילמא הדפים כן מדעת עצמו. וגם אולי טעה להדפיס כן ע"פ מש"כ התשב"ץ ז"ל שהיו כותבין אותיות מקוטעין. אשר כבר הוכחנו לפרש כוונתו שהיו כותבין כן בזמן שלא ניתן לכתוב הברכות. ואז ודאי שלא ניתן לכתוב גם השמות ולכן כתבו ג' יודין במקום השם או באותיות מקוטעין לא כן עתה שניתן לכתוב הברכות עם השמות וכמו שהארכנו לעיל:

**ועוד** מה שראיתי כן בספרים ישנים לא ראיתי אלא רק בשם אל"ף למ"ד. שכל השם הוא באותיות מקוטעין כשכותב האל"ף והלמ"ד באות אחת. אבל לכתוב שם אלקים או אלקינו או אלקיכם או אלקיהם שיהי' האל"ף והלמ"ד מקוטעין. והה"א והיו"ד והמ"ם יודפס כתיקונו. ודאי שיתקדשו גם חצי האל"ף והלמ"ד בקדושת השם. דעד כאן לא פליגי רבנן ואחרים (שבועות ד' ל"ה ע"ב) רק אם הנטפל דלאחריו נמחק או לא ואחרים ס"ל דאינו נמחק כי נתקדש גם הנטפל לאחריו בשביל השם והלכה כאחרים (עיין יו"ד סי' רע"ו סע"ט) אבל אלו החצי האותיות הראשונות של השם כיון דיתר האותיות נדפסו כהלכתן. ודאי דנתקדשו לכו"ע בשוה עם יתר האותיות. וא"כ הלא להחשש של כתר"ה שלא יבאו ח"ו שמות הקדושים לבזיון. הלא הכל אחד אם יקצר באות האל"ף והלמ"ד. או אם ידפיסן כהלכתן ואין כאן שום תיקון כלל. ואדרבה יש לחוש הרבה בזה שלא לעבור על לא תעשון כן לד"א. וממקדיש בעלי מומין לגבי מזבח וכמש"כ לעיל:

**עוד** ראה זה מצאתי בשו"ת חוות יאיר ז"ל סי' ק"ט שכתב שם באמצע. ז"ל מש"כ השאלה אם יש בנייר ובקלף נושא דברים הנדפסים קדושה. צריכין אנו לבחנו מצד ארבעה דברים שהם יסוד כל מעשה ופעולה. והם החומר והפועל והצורה והתכלית. והנה החומר הוא הקלף והדיו לא מצינו בהם קפידא רק בסת"מ דקדושתן חמורה עד שיש בהם קפידא טובא בחסר ויתר וחילוף ודיבוק וסדר. אבל שאר כתבי קודש לא מצינו קפידא בזה. ומ"מ ודאי יש קפידא באינך תלת והם הצורה. רצוני צורת האותיות שיש בתמונתן סודי סודות וסתרי סתרים כמש"כ בזוהר וזכרו בפרד"ס ובשאר ספרי המקובלים. וגם החסיד הגאון בשל"ה הפליא לעשות כו' עכ"ל עיי"ש מה שהאריך. ומד"ק נמי מוכח להדיא דצורת האותיות אפילו בנדפסין מוכרחין להדפיסן כהלכתן ויש בהם קדושה ושאסור לקלקלן וכש"כ באותיות השם הקדוש:

---

## סימן ב.

### אם מותר ללבוש המנעלים שקורין שטיוול עם הקאלאשין שעליהם בפעם א'. ואם גם זה בכלל ב' מלבושים

**המג"א** ז"ל בסי' ב' סעק"ג כתב בשם הכוונות שלא ללבוש ב' מלבושים כאחד דקשה לשכחה עכ"ל. וכן הביא הא"ר ז"ל בשם שו"ע האר"י ז"ל. ונשאלתי אם יש ליזהר גם במנעלים גדולים שקורין שטיוועל עם קאלאשין של עור או של גומא אשר עליהם מללבשן יחד:

הנה

---

*) הגה"ה ומי שזכה להכנס בהיכלא דמלכא קדישא ולטייל בפרד"ס קדישא וזכה להיות מאותן אשר סוד ד' ליראיו המה יודעים ומבינים את הענין בטוב עד כמה גדלה תמונת האותיות וצורתן שהוא גבוה מעל גבוה ושכולן מורים על אחדות האחד המיוחד ועל אחדות הנהגתו והשגחתו יתב'. וכמו שנראה מרבינו לבוש התכלת ז"ל שכיסה בכוונתם טפחיים ואמות ולא גילה לנו רק מעט מן המעט אשר גם זה המעט אין להשיג על בורי' ומזה נבין איך שהמשנה בתמונת האותיות מקצץ בנטיעות וכש"כ באותיות שם הקדוש שמחריב את העולם. וכל המשנה ידו על התחתונה ורחמנא ליצלן מהאי דעתא:

**הנה** אף כי לא זכיתי לבא בסוד ה' והכוונות נעלמה ממני אמנם אחרי דמצינו לרז"ל שאמרו בכל דבר שהוא חידוש אין לך בו אלא חידושו. ולפי הלשון המובא במג"א וא"ר ז"ל. שכתבו ז"ל ויזהר מללבוש ב' מלבושים ביחד בפעם א' כי קשה לשכחה עכ"ל. א"כ יש לדייק מלשון זה. דהקפידא הוא דוקא במלבושים. היינו דברים שנקראו מלבושים. ב' דוקא יחד. ג' דוקא בפעם אחת. והנה לא אכניס ראשי לדבר בהמחלוקת אשר בין שו"ת שער אפרים עם השבו"י ז"ל אם מנעלים בכלל מלבוש או לא. דבעל שער אפרים ז"ל כתב בסי' קכ"ד דאם אחד התחייב להלביש לחבירו אין המנעלים בכלל. והשבו"י ז"ל ח"א בסי' כ"ד חולק עליו וס"ל דמנעלים בכלל מלבוש עיי"ש *):

**אמנם** לפי מש"כ הרמ"א ז"ל ביו"ד סי' ש' סע"ד ז"ל י"א דאסור ללבוש ב' בתי שוקיים א' של פשתן וא' של צמר זו על זו דמאחר דא"א לפשוט התחתונה בלא העליונה הוי כחיבור. ולא דמי לב' חלוקים זו על זו דאפשר לפשוט התחתון בלא העליון עכ"ל ועיי"ש בט"ז ובביאור הגר"א ז"ל שהביאו מקור דין זה מהירושלמי. וז"ל הש"ך ז"ל שם סעק"ט וה"ה אנפילאות שקורין זאקין עכ"ל. אלמא דלחומרא אמרינן דהיכא דאין יכול לפשוט התחתון בלא העליון כמו הבתי שוקיים והאנפילאות דלעיל הם נחשבים כבגד אחד וכתפורין כאחת ויש בהם איסור כלאים ושעטנז. כן יש לומר גם לקולא דאם אינו יכול לפשוט התחתון בלא העליון הוי שני הבגדים כבגד אחת ולבוש אחד ואין בהם חשש איסור של ב' מלבושים. וידוע דכאשר הבתי רגלים הגדולים (היינו הסטיוויל) הם בתוך הקאלאשין ולבוש על רגליו אין באפשר לפשוט הסטיוויל מן הקאלאש אם לא שיפשוט תחילה את הקאלאש מן הסטיוויל. א"כ הוי ליה שניהם יחד כבגד אחד ומלבוש אחד ואינו קשה לשכחה כשלובשם כאחד:

**עוד** י"ל בזה עפ"י מה דאיתא בס' אשל אברהם ז"ל על או"ח סי' ב'. ז"ל מה שכתבו בשם האריז"ל להזהר מללבוש ב' מלבושים זה על זה בפעם אחת. נראה דלא שייך כן כשהאחד מהמלבושים הוא רק קצתו ומיעוטו על גבי מלבוש השני. וכובע שעל הראש המושם בפעם אחת על הראש עם חלק מהטלית גדול שהוא על גבי הראש. שכיון דעיקר ורוב הטלית עליו מקודם אין חשש עכ"ל. ונראה דדייק כן מלשון כאחד הכתוב בלשון ספר הכוונות. דמשמע דוקא אם לובשם בפעם א' אבל אם א' מהמלבושים לובש הרוב ממנו קודם לחבירו בזה אין חשש. ולפ"ז י"ל גם בנ"ד ידוע דרוב מן הסטיוויל לובש על רגליו קודם שגומר ללבוש תחתון של הסטיוויל עם הקאלאש. לכן נלע"ד שאין חשש בזה:

**ואפילו** לפי הנהוג עתה אשר בתי הרגלים קצרים שקורין קאמאשין. ובאלו אם ילבשם יחד עם קאלאשין עמוקים הלא ילבשם כאחד ובפעם אחת. מ"מ י"ל לפי מש"כ לעיל כיון דא"א לפשוט התחתון קודם העליון. נחשבים כבגד א' ומלבוש א'. ובפרט לפי מה שהבאנו בהגה"ה דמנעלים לא נקרא בשם מלבוש כדאיתא בכתובים שהבאנו. וכדקיי"ל ביוה"כ ובט"ב דמנעל של עור אסור ללבוש ושל שעם וגמי מותר והטעם בזה דשל שעם וגמי נקרא מלבוש. ובמלבוש לא מצינו דאסרה תורה. לכן אע"ג דהקאלאשין מחממין את הרגל ומגינין על הרגל הרבה יותר ממנעול של עור מ"מ לא אסרה התורה אף המלבושים המחממים את הגוף מאד וכן הוא במלבוש הקאלאשין. לא כן מנעול של עור דאסור יען דמצינו דהוא בכלל עינוי עיין יומא פ' יוה"כ. ודאי דאינו נקרא בשם לבוש. ובס' הכוונות הלא הביאו הכל משמו בלשון ליזהר שלא ללבוש שני מלבושים כאחד. וכיון דשל עור לא נקרא מלבוש לכן נלע"ד דאין חשש בזה:

---

## סימן ג.

**ראיתי** בחידושי רבינו עקיבא איגר לאו"ח סימן י' סעיף ז' על מש"כ המחבר שם. דאם רובו סתום פטור וכו' וכתב ז"ל מקור הדין בהגהות מיימוני ומהרי"ק ולמדו זה מדין רובו של עור דפטור דאזלינן בתר רוב בגד. ואני עני בדעת ל"ז להבין הדמיון. דהתם רוב הבגד הוא מין דפטור מציצית; אבל רוב סתום. דהבגד כלו ממין חיובו שחייב בציצית ויש להבגד ד' כנפות. מה בכך דרובו סתום. הא גם בפתוח אין למקום של הבגד כנפות רק בסופו וצע"ג. ונסתפקתי עוד אם שני שלישים פתוחים ומהם שליש אחד של עור ושאר דהיינו שליש סתום ועוד שליש פתוח של בגד. אם מ"מ פטור. דרובו של בגד. דהיינו שליש ושליש של עור פטור ועיין בזה עכ"ל:

**ול"ז** להבין ד"ק. א' מה שתמה על הגהמ"י ומהרי"ק הלא פשוט כוונתם דהא גם הכא. אם הי' כלו סתום פטור ולא משגיחינן על מה שהבגד הוא ממין החיוב. וא"כ מאחר דקיי"ל דרובה של עור פטור מצד דאזלינן בתר רוב בגד כ"כ ברובו סתום חשבינן כאלו כלו סתום וכמו דקימ"ל בכל התורה רובו ככולו. ומש"כ ז"ל דמה בכך דרובו סתום הא גם בפתוח כ' ל"ז להבין ד"ק. דהא מאחר שנאמר דרובו סתום הוי ככולו סתום וא"כ אין להבגד שום כנפות ומה לי אם הבגד הוי רובא ממין הפטור. או שהוא ממין החיוב. אלא שנפטר מצד שהוא סתום:

**גם** מה שנסתפק בשני שלישי בגד ושליש עור כו'. נלע"ד פשוט דחייב בציצית. דהא מתחלה אנו צריכין לדון על בגד זה אם שליש העור נתבטל להבגד והוי ככולו בגד. ובודאי נאמר שנתבטל העור להבגד ואחר שתאמר שנתבטל העור להבגד. א"כ ע"כ אתה מוכרח לומר שחייב בציצית. אף שסתום שליש מאחר שרובו פתוח כן נראה לענ"ד:

---

## סימן ד.

**שאלה** א' הי' לו כאב גדול בידו השמאלית והי' לו הכאב גדול בכל ידו עד שלא הי' ביכולתו להניח על ידו תפילין של יד בזה הדין פשוט בסי' כ"ז שיכול להניח הש"ר לבד ויברך עלי' ובדין הברכות מבואר שם דאם תמיד אינו מברך על התפילין רק ברכה א' להניח. אזי יברך עתה על ש"ר ג"כ רק ברכה א'. ואם

---

*) הגה"ה ולדעתי נראה דאף אם נאמר דבמתחייב להלביש לחבירו גם מנעלים בכלל וכדעת השבו"י ז"ל. מ"מ י"ל דבנידון דידן שאני. דהתם י"ל דהולכין אחר מנהג בלשון ב"א. אבל בנ"ד אחרי דמצינו בקרא דמנעלים לא נקראו בשם סתם מלבוש וכמש"כ השבו"י ז"ל שם [בד"ה ב' כ"ח ט"ו וילבישם וינעלום ובפ' כי תבא לא בלו שלמותיכם ונעלך לא בלתה וגו'] א"כ י"ל דבנ"ד כיון דמנעלים לא נקראו בשם מלבוש לכן אינם בכלל ב' מלבושים המובא בהכוונות דאין ללובשם יחד. אבל המתחייב להלביש את חבירו כיון דגם המנעלים הם לבוש על רגליו. ואדרבה המנעל הוא לבוש היקר מכל הלבושים כמשארז"ל לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו [עיין שבת ד' קכ"ט ע"א ושם איתא קורות ביתו ועיין פסחים ד' קי"ב ע"א] שם י"ל דהדין עם השבו"י ז"ל בזה. רק דיש לעיין אם מהני גילוי דעת בזה ועוד יש לעיין אם הוא בכלל ספק אם נתחייב לו. והרבה יש לעיין בזה לגבי דיני ממונות:

ואם תמיד מברך ב' ברכות יברך עתה ג"כ ב' ברכות אמנם אח"כ סיפר לי השואל כי הוא קצת איטר. כותב בימינו. וכן אוכל בימינו. ושאר כל המלאכות עושה בשמאלו ובזה נתחדש לי ענין א' כמו שאבאר בע"ה:

**כן** דרכי מימי ילדותי שאני כותב ואוכל ביד ימין ושאר כל המלאכות אני עושה בשמאל. ובעת שהתחלתי לקיים מ"ע של תפילין הנחתי על שמאל דידי שהוא שמאל כל אדם ובוודאי עשיתי כן ע"פ הוראת חכם העיר שהורה כדעת רמ"א ז"ל באו"ח סי' כ"ז סע"ו שכתב והכי נהוג. היינו כדיעה השני' שהביא המחבר ז"ל שמה באותו ענין. ואח"כ כשהייתי בן שמנה עשר ות"ל החונן לאדם דעת כי אז היה ביכולתי לעיין בדיני הלכה והתחלתי ללמוד ד' חלקי שלחן ערוך ואז התחלתי ללמוד או"ח בראשונה לידע את הדרך לעבודת ד'. ובהגיעי למקום תפילין באותה ההלכה הנוגע לי למעשה בכל יום. עיינתי בהלכה זו בעיון יתירה. וראיתי כי אלו שני הדיעות שמביא המחבר ז"ל אם הימין נקראת אותה יד שכותב בה. או אותה שעושה בה שאר מלאכות. הדיעה הראשונה הוא דעת הרא"ש בשם בעל התרומה ז"ל. ודיעה השניה הוא דעת הטור והגהת סמ"ג והגמי"י בשם ר' יחיאל ז"ל. והנה רבינו הטור ז"ל לא הביא בזה דעת אביו רבינו הרא"ש ז"ל ולא כתב רק דעתו כדעת רבותינו דלעיל ומרן ב"י ז"ל הביא שני הדיעות וכן הערוך בשולחנו הטהור את שני הדיעות. ומ"מ אחרי שכתב את ב' הדיעות בלשון יש אומרים. י"א שיניח תפילין ביד שתש כח כו' וי"א שהיד שכותב בה היא חשובה ימין כו' ולפי כללי הפוסקים ז"ל נראה שגם רבינו המחבר ז"ל דעתו לפסוק כדיעה השניה דעיקר ימין הוא היד שכותב בה. וגם רבינו הרמ"א ז"ל כתב והכי נהוג. היינו כדיעה הב' (ומלשונו שכתב והכי נהוג משמע שבעצם ההלכה לא רצה להכריע רק מצד המנהג) וכן רבותינו הב"ח והדרישה ומג"א ז"ל כולם כתבו לחזק המנהג כדיעה הב' ומנהגן של ישראל תורה.

עיין בד"ק:

**אמנם** בעוד איזה שנים מועטות אח"כ וזכינו שנדפס ביאור רבינו הגר"א ז"ל על או"ח ועיינתי בד"ק בענין הלכה זו וראיתי כי הביא מחלוקת רז"ל שבזה ומסיק ז"ל ולכן סברה ראשונה עיקר. והוא דעת הרא"ש בשם בעל התרומה ז"ל דעיקר ימין נקרא היד שעושה בה שאר מלאכות. ואז זחלתי ואירא מפני פחד הדר גאונו אשר לפניו הי' גלוין כל שיטות הש"ס והראשונים וטעמיהם ונימוקם. גם ראה וידע דעת הפוסקים של האחרונים והוא בגודל הדר גאונו הכריע כדיעה הראשונה א"כ אנן מה נעני אבתרי'. ולד"ק הלא לא קיימתי מצות תפילין של יד מעולם. והנה בזה לא עלה בלבי ספק להתחיל ולהניח תפילין על יד ימיני שהוא ימין כל אדם דהא גם רבינו יחיאל ז"ל אשר הי' ג"כ מגאונים הראשונים וכמעט כל הפוסקים שאחריו הסכימו לדעתו דימין נקרא היד שכותב בה. ורבינו הרמ"א ז"ל כתב והכי נהוג. וא"כ איך ביכולת דעת קטן כמוני בלא חכמה ובינה ודעת להכריע דלא קיי"ל כדעת רבינו ר"י ז"ל אלא כרבינו בעל התרומה ז"ל. ובשלמא מי שדעתו רחבה מני ים בשיטת התלמוד ולפי דעתו מעמיק בעמק העיון להכריע כאותה דיעה שנראה לו. הוא יכול לעשות מעשה בעצמו כפי שנראה לו [עיין יבמות (דף י"ד וט"ו וט"ז) אם עשו ב"ש כדבריהם אם לא] אבל מי שאין בידו להכריע בעצמו הוא מחויב למשוך אחר כללי הפוסקים הלכה כרבים. הלכה כבתראי וכיון דרבינו הטור וב"י ורמ"א וב"ח והדרישה ומג"א ז"ל וכל האחרונים הבאים אחריהם כולם פסקו כדעת רבינו יחיאל ז"ל דהיד שכותב בה היא ימין ומניח תפילין על היד שעושה בה שאר מלאכות. ורבינו הרמ"א ז"ל העיד שכן נהגו וקיי"ל דכל מקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג. א"כ מי הוא אשר מלאו לבו שלא לעשות כן:

**אמנם** בזה נסתפקתי אולי כדי לצאת כל הדיעות יניח מספק הש"י על שני הידים היינו בראשונה יניח על היד שעושה בה שאר מלאכות כדעת רבינו ר"י וסייעתו ז"ל. ואח"כ יפשוט התפילין מיד זו ויניח על היד שכותב בה כדעת בעל התרומה וסייעתו. וכמו שעושין בתפילין דרש"י ור"ת ז"ל. והנה זה פשוט אללי דללבוש הש"י על שתי הידים בפעם א' זה וודאי אסור משום בל תוסיף [ויש להאריך הרבה בענין זה דב"ת] ואין לדמות זה למה שראיתי בימי ילדותי לרב א' זקן וגדול בישראל. דבעת התפלה הי' לבוש בתפילין דרש"י ז"ל והתפילין הללו הי' גדולים קצת. וכל היום הי' לבוש בפעם א' בשני זוגות קטנים דרש"י ור"ת ז"ל: וכמרז"ל מקום יש בראש וביד להניח שני תפילין. ולא חשש לאיסור ב"ת. י"ל דשאני התם דהא לכל א' מהם הלא זוג השני פסולין. ולכך י"ל דאין כאן ב"ת דהא לרש"י ז"ל פסולין תפילין דר"ת והוי כאלו הניח על ידו וראשו דבר שאין לו שייכות לתפילין. וכן להיפך לדעת ר"ת ז"ל. לא כן בזה כי"ד הלא עצם התפילין כשרים אליבא דכו"ע. ואינו מחוייב להניחן אלא רק על יד אחת ואם יניחן על שתי ידיו בפעם אחת הלא ודאי דעובר על ב"ת. ולכן אם ירצה איטר כזה שכותב בימין ושאר מלאכות עושה בשמאל לצאת שני הדיעות של רבינו בעל התרומה ור"י ז"ל ולהניח תפילין על שתי ידיו בפעם א' הלא לכ"א הוא עובר על ב"ת. דהא לבעל התרומה ז"ל דצריך להניח על היד שכותב בה. וכיון שהניח התפילין עליה. א"כ כשיניח אח"כ גם על היד שעושה שאר מלאכות הרי עובר על בל תוסיף. וכן להיפך לדעת רבינו ר"י ז"ל [עיין סנהדרין (דף פ"ה ע"ב) במתניתין חומר בדברי סופרים כו' ובגמ' שם] ואע"ג דאינו עושה כן רק משום ספק מ"מ הלא גם בעושה משום ספק איכא ב"ת וראיה לזה ממתניתין דמתן דמים שנביא בסמוך:

**אלא** אפילו אם יניח הש"י על יד א' ואח"כ יפשוט מיד זה ויניח על יד השנית כדי לצאת כל הדיעות ג"כ הלא עובר על ב"ת לכל א' וא'. דאם יעשה כדעת רבינו בעל התרומה וסייעתו ז"ל ויניח תחילה על היד שכותב בה א"כ לדידיה הלא כבר קיים מצות תפילין בזה. ולכן אם אח"כ יחזור ויניח על ידו השניה. הלא לדידי' וסייעתו הרי עובר על ב"ת. וכן אם יעשה להיפך לדעת רבינו ר"י וסייעתו ז"ל. ואע"ג דעושה זה מטעם ספק. מ"מ הלא גם בספק איכא לאו דב"ת וכדאיתא במס' זבחים (דף פ' ע"א) מתן ד' במתן א' ר"א אומר ינתנו מתן ד' רי"א מתן א' א"ל ר"י הרי עובר על ב"ת. אלמא אע"ג דכתבו התוס' ז"ל בר"ה (דף ט"ז ע"ב) סוף ד"ה ותוקעין כו' ז"ל וכן מתנות בכור נמי אם נותן בקרן א' ב' פעמים אין זה ב"ת. מ"מ אם יתן ממתן א' על קרן השני הרי עובר על ב"ת אע"ג דנתינתו הוא רק מטעם ספק. וגם אינו נותן אלא בזה אחר זה. והכא נמי כן הוא הלא התורה אמרה דלא יקשור את התפילין רק על יד אחת. לכן ודאי דאם יניח תפילין גם על ידו השניה אפילו בזא"ז ואפילו מצד ספק הרי יעבור על ב"ת לכל מר כדאית ליה [ואע"ג דאינו מכוון לעבור בב"ת. הא אמר רבא ר"ה (דף כ"ח ע"ב) דבזמנו לא בעי כוונה לעבור ומוקי כן לדעת ר"י דלעיל. ותפילין נמי הלא זמנה כל היום] ואין להקשות על דברינו מהא דכתב התוס' ז"ל עירובין (דף ק' ע"א) ד"ה מתן כו' ז"ל וא"ת וליתי עשה ולידחי לאו דב"ת. וי"ל דלא דמי כלל לכלאים בציצית דהא ע"י פשיטה הוא בא והיה יכול להתקיים העשה בלא דחיית הלאו עכ"ל. וא"כ בנ"ד שאין כאן שום פשיטה אמאי לא נימא יבוא מ"ע דתפילין וידחה לאו דב"ת. אמנם אף בהשקפה הראשונה מבואר החילוק שביניהם דהתם במתן דמים הלא במה שנתן מתן א' עדיין לא קיים המצוה כלל של מתן ד'. ומוטל עלי' בוודאי החיוב של מצות מתן ד'. וגם הלאו דב"ת נגד מתן הא' הוא ג"כ ודאי לכו"ע. ולכן שפיר מקשה התוס' ז"ל לדעת ר"י דקיי"ל כוותיה נגד ר"א דליתי' עשה וידחי ל"ת ושפיר משני

כיון

כיון דהי' יכול להתקיים העשה בלא דחיית הל"ת וע"י פשיעתו בא לו לעבור הל"ת. לכן אינו דוחה לא כן בנ"ד הלא אם יניח התפילין גם על ידו השניה הלא לדעת כל א' של בעל התרומה והר"י ז"ל אין כאן שום מצוה להניח על ידו השניה. ואדרבה עובר בזה על ב"ת לכל מר כדאית ליה. וממ"כ דאם יניח תחלה על היד שעושה בה שאר מלאכות כדעת רבינו ר' יחיאל ז"ל וסייעתו הרי עובר בזה על לאו דלא תגרע לדעת בעל התרומה וסייעתו ז"ל [עיין טו"א ז"ל בפירושו למס' ר"ה (בד' כ"ח ע"ב) ובשו"ת נודע בשערים ח"ב סימן ב' מש"כ בזה] ואח"כ כשיניח על היד שכותב בה לצאת דעת בעל התרומה ז"ל הרי עובר על ב"ת לדעת הר"י ז"ל. וכן אם יעשה להיפך. ואנו מדברים לצאת ידי שני הדיעות. וזה אין שייך אלא רק היכא דבעת שעושה כדעת א' מהם אינו בא לידי עבירה גם לדיעה השניה. אבל אם בעת שעושה כדיעה אחת הרי בא מזה לעבור איזה איסור לדיעה השניה הרי אין בידו לצאת ידי שניהם. וא"כ איך יתפאר בעצמו לצאת ידי שניהם. [וע"פ דברינו אלה מובן פשוט שאין לעיין לנ"ד ממה שארז"ל במנחות (דף מ"ח ע"א) עמוד וחטא בחטאת כדי שתזכה בחטאת כו' עמוד וחטא בשבת כדי שתזכה בשבת כו'. וכן אין לפלפל בזה מהא שכתבו בשו"ת אם ספק עשה דוחה ספק ל"ת עיין בשו"ת מנחת עני חאו"ח סימן א' ובשו"ת בנין שלמה סי' ל"א ובטוגנ יו"ט סי' מ"ז ובס' יעלת חן בקונטרוס אחרון בסוגיא דפ"פ אות כ"ה ז"ל לכולם מש"כ בענין זה. אמנם לנ"ד הדבר מובן בפשטות שאין לדמות זה לפי דברינו להא דספק עשה ידחה ספק ל"ת]:

**הויצא** מדברינו דלצאת דעת שניהם ולהניח התפילין על שתי הידים אפילו בזאח"ז אי אפשר ולכן ההכרח להניח רק על יד א' וכיון דבעלי השו"ע אשר הערים לפנינו שולחן הטהור מנוקה ומבורר מכל סוג והם הכריעו כדעת רבינו ר"י מפריז וגדול המנהג כמרז"ל פוק חזי מאי עמא דבר לכן ודאי דיש לנהוג כן לקשור ביד הכותבת על יד המלאכתיית:

**ומ"מ** הי' לבי דופק בזה עד שמלאתי בשע"ת שם אות י"א שכתב ז"ל עיין בא"ע היינו מה שמביא בשם חוט השני שאם מניח בימין דלא יצא. וכתב ע"ז ז"ל ומדברי בעהע"ט שהביא הב"י (הוא בסי' תרנ"א) נראה דס"ל דיצא עכ"ל. וז"ל בעהע"ט ז"ל בה' תפילין חלק ה'. ומסתברא לן דוקא תפילין דמדאורייתא דוקא בימין (היינו הקשירה) אבל לולב דמדרבנן הוא (היינו נטילתו) ומשום חשיבותא. איטר ה"ה ככל אדם ונוטל לולב בימינו שהוא ימין כל אדם ואי עביד איפכא לית לן בה דלא גרע מתפילין עכ"ל ומזה דייק השע"ת ז"ל דמדכתב ואי עביד איפכא ל"ל בה דלא גרע מתפילין משמע דגם בתפילין אם עביד איפכא והניח תפילין על ימינו יצא. [ועיין בביאור הלכה שפירש דעת העיטור ז"ל באופן אחר דמש"כ דלא גרע מתפילין. אין דעתו דגם בתפילין אם עביד איפכא שילא. אלא טונתו כיון דבתפילין הוא מחויב להניחן על שמאלו שהוא ימין כל אדם לכן גם בלולב יצא דאם נטל בשמאל של כל אדם יצא ומביא שמלא דגם בעל חוט השני ז"ל פירוש כן בכוונת בעהע"ט ז"ל]:

**והנה** מדבריו אין לנו הוכחה רק על איטר שאם היפך והניח על ימינו שהוא שמאל כל אדם שילא. אבל בכל אדם שאינו איטר אין ללמוד מד"ק שילא גם אם הניח בימינו אמנם ראה זה מלאתי לבעל זכור לאברהם ז"ל שמביא במערכת תפילין וכתב ז"ל אם הניח תפילין ש"י בימין בדיעבד יצא בית הרואה (דף ב' ע"א) עכ"ל ומשמעות דבריו דאפילו בסתם אדם שאינו איטר ג"כ ס"ל דיצא בדיעבד אם הניח בימינו. וטעמו ונימוקו בזה נעלם ממני [כי הס' בית הרואה אינו בנמצא אצלינו כי המחבר ז"ל הי' מאנשי ספרד אשר ספריהם הקדושים אינו מצוי כ"כ במדינתנו] אך בפשטות י"ל דגם בעל בית הרואה ז"ל דייק ההלכה זו ג"כ מדברי רבינו בעל העיטור ז"ל שהבאנו לעיל וכמו שדייק כן מרן בעל שע"ת ז"ל מד"ק של בעהע"ט ז"ל [ולא כדעת בעל חוט השני ז"ל שהבאנו בהגה"ה] ואף שיש לחלק ולומר דגם בעהע"ט ז"ל לא כתב כן דגם בתפילין אם היפך יצא אלא רק באיטר דמיירי שם בענין איטר. אבל לא בסתם ב"א מ"מ י"ל דבעל בית הרואה ז"ל לא ס"ל לחלק בזה:

**ואחר** שזכיתי לכל זה שמח לבי במ"ע זו כי לפ"ז הלא ממ"כ יוצא איטר כזה שכותב בימין ושאר מלאכות עושה בשמאל ומניח תפילין על היד שעושה שאר מלאכות מקיים מצוה זו ממ"כ דאם הלכה כרבינו ר"י מפאריז ז"ל דהיד שכותב בה היא הימין הלא שפיר מניח על יד השניה אפילו לכתחילה. ואף אם הלכה כבעל התרומה ז"ל דס"ל דהיד שעושה שאר מלאכות היא הימין. הלא י"ל דהלכה כמרן שע"ת ובית הרואה ז"ל דלמדו מדברי בעהע"ט ז"ל דבדיעבד אם היפך והניח בימין דילא. וא"כ ממ"כ יצא וא"צ לחזור ולהניח על היד השני דלכו"ע יצא בדיעבד ביד א' *):

**ואחר** אריכת דברינו נלע"ד בדין מה שנשאלתי באיש כזה שכותב ואוכל בימינו ושאר כל המלאכות עושה בשמאלו והניח תפילין בשמאלו שהיא שמאל של כל אדם וכמו שביארנו דדעת רוב הפוסקים של ראשונים ואחרונים ז"ל כן הוא לדינא. אמנם שיטה השניה של רבינו בעל התרומה וסייעתו ז"ל שלריך להניח על היד שכותב בה שהיא ימין של כ"א. הלא היא ג"כ שיטה גדולה מראשונים ואחרונים ז"ל. ומלינו בכמ"ד בש"ס שארז"ל כדאי הוא ר"פ לסמוך עליו בשעה"ד [עיין בחיו"ד סי' שהארכנו בענין זה אם זה דווקא במילתא דרבנן או אפילו

גם

---

*) הגה"ה ולפ"ז תמוה בעיני מה שראיתי בשו"ת יד אליהו להגאון אמתי מהר"א ז"ל שנשאל מאחיו הרה"ג מהר"ש אשר הי' ג"כ איטר קלת שכתב בימין של כ"א ושאר מלאכות בשמאל כ"א ונסתפק ג"כ בזה ועיי"ש בסי' ב' פלפולו של מהר"ש ז"ל ובסי' ג' מה שענה אותו מהר"א ז"ל וסיים שם ז"ל כיומא דמלתא דודאי ראוי להניח על שמאל שהוא של רוב המעשים שהוא יד כהה. וגם יר"ש יניח אחר התפילה כדיעה השניה עכ"ל. אמנם לענד"כ דיר"ש לא יעשה כן שלא יפול בלאו דב"ת כמו שהארכנו בפנים:

**ובש"ב** שתמוה בעיני שסיפר לי חכם א' על רב א' שהי' ג"כ איטר קלת היינו כתיבה באחת ידו ושאר מלאכות בהשניה וראה אותו שהי' לבוש בשתי של יד על שתי ידיו בפעם א' ובשל ראש א' והי' מכוין ללאת ידי שני הדיעות. ולענ"ד תמוה בעיני מאד דבאופן זה ודאי דאיכא לאו דב"ת ממ"כ לכל דעתו של כל או"א:

**ובש"ב** לפי מה שמסתפק התוס' ז"ל שם ל"ז ע"א ד"ה מה כו' ז"ל והשתא אדם הכותב בימינו ושאר רוב מעשיו בשמאלו באיזו מהן מניח תפילין. ושמא יש לדמותו כשולט בשתי ידיו עכ"ל והנה התוס' ז"ל כתבו ע"ז בלשון שמא וספק. אמנם רבים מהגאונים עשו זאת לודאי דדינו כשולט בשתי ידיו דא"ל שיעשה כל מלאכה ומלאכה שוה בשתי ידיו אלא כשעושה מעט מהמלאכות ביד א' ומעט ביד ב' נקרא ג"כ שולט בשתי ידיו. והא שולט בשתי ידיו הלכה פסוקה בגמ' ובפוסקים דמניח בשמאל של כל אדם. ומרן בעל קרית ספר ז"ל בה' תפילין פ"ד הסביר לנו בטעמו ז"ל איטר מניח תפילין בימין שהיא שמאל שלו דלדידיה הוי יד כהה ואם הי' שולט בשתי ידיו מניח הותם בשמאלו שהיא שמאל של כ"א דאע"ג דלדידיה לאו כהה הוא דהא שולט בשתי ידיו לגבי אחריגא הוי יד כהה עכ"ל. ולשיטה זו ודאי דאם מניח הש"ל יד על ב' ידיו ולבוש בהם בפעם א' דעובר על בל תוסיף:

גם בדאורייתא] ולכן בדין השאלה דהי' כאיב ליה ידו השמאלית ולא הי' ביכולתו בשום אופן להניח עליה תפילין סמכתי על שיטה זו דסברי דגם לכתחילה צריך להניח הש"י על יד זה ואמרתי לו שיניח תפילין על היד שכותב בה ובפרט אם נתפוס להלכה כדעת הפוסקים שהבאנו לעיל דאפילו בכל אדם בדיעבד אם הניח על ימינו יצא. הלא יש לנו שיטה מרוווחת מגדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל דכל היכא דל"ל תקנה אף לכתחילה חשיב כדיעבד. [עיין ר"נ פ"ב דפסחים בסוגיא דתנור יולן וביו"ד סי' ב' גבי מומר ובח"ד ובנו"ב מהד"ק חאבהע"ז סי' ס"א וסי' ס"ה ובשו"ת רעק"א סי' מ"ג] וא"כ י"ל דגם להני פוסקים ז"ל כיון דאין יכול להניח על היד השמאלי מלד הכאב. מודו בזה שיניח על היד שכותב בה:

**אמנם** להסוברים דדין איש כזה הוי כשולט בשתי ידיו. ובשולט בב' ידיו הלא הלכה פסוקה בגמ' דמניח על שמאלו שהיא שמאל של כל אדם ובזה אין שום מחלוקת. וא"כ לכאורה לדידהו הרי הוא כשאר כל אדם דכאיב ליה ידו השמאלית ואינו יכול להניח עליה תפילין. ומ"מ לא כתבו הפוסקים תקנה זו להניח על ימינו. ולכאורה הלא גם באיש כזה נראה דהדין כן:

**אמנם** אחרי שאנו מדברים בענין זה דכיון שיש מחלוקת באיטר כזה אם שמאל דידיה הוי יד שכותב בה. או היד שעושה בה המלאכות וכיון שיש על האדם חיוב ודאית לקיים מ"ע של וקשרתם לאות על ידיך. רק הספק הוא אגלו אם ידו יד כהה היא היד שכותב בה או השניה. והספק הוא מפני המחלוקת של הראשונים ואחרונים ז"ל בזה. וכתבנו דאע"ג דבוגיין דעלמא הוא כדיעה זו שהיד שכותב בה היא הימין וצריך להניח על היד שעושה בה המלאכות. מ"מ כיון דכמה מראשונים ואחרונים ז"ל ס"ל דאדרבה הימין נקראת היד שעושה בה שאר מלאכות ומניח על היד שכותב בה. וכתבנו דבאיש כזה עתה דכאיב ליה היד שעושה בה המלאכות ואינו יכול להניח עליה תפילין ויש עליו ספק חיוב דאורייתא לכן בשעה"ד כזה יסמוך על כל הני פוסקים ויניח על היד שכותב בה. ה"ה בספק זה דהן אמנם דהתוס' ז"ל ס"ל דכותב בימין ושאר מלאכות עושה בשמאל שמא דינו כשולט בשתי ידיו. וכן תפסו כמה מהפוסקים ז"ל. אמנם הלא בעל התרומה וסייעתו ז"ל ס"ל דדינו כשאר איטר. וא"כ בני"ד שפיר יש לסמוך על הני רבוותא ויניח על ידו שעושה בה שאר מלאכות כיון דהוי ספק בדבר דאורייתא:

**אמנם** אכתי יש לעיין איך יעשה בהברכה. דהא לדברינו הלא מה שיניח הש"י על היד שעושה בה המלאכות הוא מטעם ספק. וקיי"ל דספק ברכות להקל אפילו במ"ע דאורייתא כמו כיסוי דם של כוי או במל אנדרוגינס וכדומה. אך אחר העיון מעט אינו דומה כלל ני"ד להתם דהתם הוא ספק אם נתחייב כלל במצוה זו דהא אם הכוי הוא בהמה הלא אין עליו חיוב מצות הכיסוי וכן באנדרוגינס וכדומה האיך יאמר אשר קדשנו במצוותיו דילמא אינו מצווה כלל בזה ולכן שפיר א"ל לברך על הספק. לא כן בני"ד הלא החיוב של המ"ע של הנחת תפילין של יד עליו בודאי. רק הספק הוא על איזו יד יניח. ולכן אע"ג דתפס עד הנה להניח על שמאל של כל אדם כשיטת הטור וסייעתו ז"ל. אמנם עתה בשעה"ד גדול כזה שאינו יכול להניח על זה היד ודאי מוטל עליו החיוב להניח על היד שכותב בה מפני הספק דילמא הלכה כרבינו בעל התרומה וסייעתו ז"ל. וכיון שמחוייב לעשות המצוה בודאי כדי לצאת מחוקת חיוב מ"ע שיש עליו בודאי כן מחויב לברך עליה. ויש לי אריכת דברים בזה אך יען כי דבר זה כבר מבואר בשא"ר ז"ל סי' כ"ה דוק שמה ותשכח כי כנים דבריי לכן קצרתי. ובני"ד עדיף יותר לפי מה שהבאנו לעיל דעת שע"ת ז"ל שמדייק מרבינו בעה"ע ז"ל וכן הביא בעל זכור לאברהם בשם בעל בית הרואה ז"ל דבדיעבד אם הניח על יד הימין יצא. וא"כ ודאי דיטל לברך אקב"ו בעת שמניח הש"י על היד שכותב בה:

**ומלבד** כל אלה שאני בני"ד. דהא אף אם לא יברך על הש"י הלא יהי' מחוייב לברך על הש"ר אחת לשיטת רש"י ז"ל וסייעתו או שתים לשיטת התוס' וסייעתן ז"ל. לכן נלענ"ד דיותר טוב לברך ברכת להניח בשעה שמניח את הש"י על היד שכותב בה ואח"כ על מצוות על הש"ר מלברך שתי ברכות תכופות על הש"ר [וגם ענין זה עיין באחרונים] וגם אין לומר אולי א"ל לברך על הש"י רק שצריך על הש"ר וא"כ יהי' הנחת הש"י הפסק בין ברכת להניח ובין קיום מצוות הש"ר. זה אינו דהא ודאי הנחת הש"י הוי לצורך הש"ר כדי שיקויים בו כ"ז שבין עיניך יהיו שתים וקיי"ל דאפילו אם שח בין הברכה לעשיית המצוה אם הוא לצורך המצוה לא הוי הפסק:

---

# סימן ה.

**א"ה.** אחר כי בכל מקום שראיתי מחלוקת הפוסקים בדין האיטר כזה ומחלוקתם תלוי בביאור פשט יסוד הגמ' דמנחות ואיך שמפרשים דעת רז"ל דשם. ויען כי אין בי לא חכמה ולא תבונה ול"ז להבין ד"ק לכן הרהבתי עוז בנפשי להביא דברי רז"ל בהברייתא ולהליץ מול רבותיי מה שנלע"ד בביאור ד"ק אשר אין כאן מחלוקת כלל. ואף כי לא נעלם ממני אשר ודאי דבריי יהיו בטלים מול גדולי הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל. מ"מ לא אחדול מלכתוב מה שחנני החונן דעת. ואם ח"ו לא כיוונתי למטרת האמת ד' הטוב יכפר:

**וז"ל** הגמ' במנחות (ד' ל"ז ע"ב) ת"ר ידך זו שמאל אתה אומר שמאל או אינו אלא ימין ת"ל אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים ואומר ידה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים ואומר למה תשיב ידך וימינך מקרב חיקך כלה. ר"י החורם אומר מנינו ימין שנקרא יד שנא' וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו ואידך יד ימינו איקרי יד סתמא לא איקרי רנ"א א"ל הרי הוא אומר וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין וכיון דקשירה בימין הנחה בשמאל הוא ור' יוסי החורם הנחה דבשמאל מנ"ל נפ"ל מהיכא דנפ"ל לר"נ ר"א א' מידכה יד כהה כו' כתנאי ידכה בה' זו שמאל אחרים אומרים ידך לרבות את הגידים עכ"ל:

**ונלע"ד** בפשטות כוונת רז"ל דת"ק יליף במה מצינו דסתם יד דכתיב בקרא הוא שמאל ומביא ראי' מג' פסוקים הללו דכתיב בהו יד וימין אלמא דסתם יד הוי שמאל ומה שמביא ראיה משלשה פסוקים [ולא מקשי הגמ' מאי ואומר כמו דקשיא להו לרז"ל בכמ"ד] י"ל דלא נעלם מת"ק מה דמקשה ר"י החורם מצינו ימין שנקרא יד כו' ושעיקר סמיכתו ע"פ ויתמוך יד אביו וכמש"כ שם התוס' ז"ל ד"ה יד ימינו כו'. לכן מביא הת"ק שלשת פסוקים הללו להורות דלהכי צ"ל למילף במה מצינו מנביאים וכתובים ולא מפסוק של תורה. יען כי על יד שמאל יש לנו מה מצינו ג' פסוקים ובשל תורה אין לנו אלא א'. ועוד דהפסוק ויתמוך יד אביו קאי על יד ימינו דכתיב מקודם יד ימינו. והתם יד ימינו מיקרי ולא יד סתמא וכמו שאחז"ל בהדיא שם ור"י החורם ס"ל דאם באת למילף במה מצינו הלא אדרבה מצינו בתורה דכתיב יד על יד ימין וא"כ הלא עדיף ללמוד במה מצינו ממה דכתיב בתורה ולא מנביאים וכתובים. אע"ג דהתם ג"פ והכא חדא. וכמו דאחז"ל בב"ק (ד' ב' ע"ב) מאי ואומר וכ"ת ד"ת מדק"ב לא ילפינן ת"ש בכור שורו וגו' ומקשה האי מילף הוא גילוי מילתא בעלמא כו'. א"כ הכא גבי תפילין דמילף הוא לדיכא שתפילין בשמאל ולכן ס"ל דיותר יש לנו ללמוד במה מצינו מן הכתוב של

תורה

תורה ולא מנו"כ ולפ"ז שפיר מקשה הגמ' א"כ ור"י תפילין דבשמאל מנ"ל דאין לומר דאה"נ דיליף במה מצינו מד"ת דתפילין בימין זה ודאי לא יתכן ומשני שפיר דיליף מהיכא דיליף ר"נ מהיקשא דוקשרתם וכתבתם. ולכן אע"ג דלר"י אית ליה למילף במה מצינו מפסוק ש"ת דסתם יד הוא הימין מ"מ כיון דאית לן ההיקש דקשירה תהא בימין וממילא הנחה בשמאל והיקשא עדיף ממה מצינו [עיין זבחים ד' מ"ט ע"ב וד"נ ע"א וב'] ועפ"ז מיושב שפיר מש"א ר"נ א"ל כו' ועמדו המפרשים על לשון א"ל דקאמר. אמנם לדברינו הוא מיושב שפיר וכוונת ר"נ לומר לת"ק דא"ל למילף במה מצינו דהוא לימוד קטן מלימוד ההיקש. ועוד דבמה מצינו יש לפלפל וכמו שמקשה ר"י אלא יש לנו ללמוד מהיקש דוקשרתם וכתבתם והיקש הוי כמו דכתיב להדיא ואין משיבין על ההיקש (עיין מנחות ד' פ"ב ע"ב ובב"ק דף ס"ג ע"ב וד' ק"ו ע"ב):

**ולפ"ז** אין אנו צריכין לומר דר"נ פליג עם הת"ק ויש נפ"מ לדינא ביניהם רק דפליגי בהמלמוד דלת"ק ניחא ליה יותר ללמוד במה מצינו וס"ל דבמה מצינו דסתם יד הוי יד שמאל. ממילא מוכח דגם מה דכתיב בתפילין סתם יד הוי יד שמאל ואין צריך למילף מהיקשא. אחרי דידעינן דסתם יד הוי שמאלית. ור"נ אולי ס"ל כר"י החורש דמצינו דגם ימין נקרא סתם יד. ולכן אין ללמוד במה מצינו ולמד זאת מהיקשא דוקשרתם וכתבתם. ואפילו אם נאמר דר"נ מודה לת"ק דנוכל ללמוד זאת במה מצינו וכמו שמדחה הת"ק לר"י. מ"מ י"ל דס"ל לר"נ דמהיקשא עדיף יותר ללמוד דהוי כמאן דכתיב להדיא בקרא דמהאי טעמא אין משיבין על ההיקש. וכמו שכתב רש"י ז"ל שם במנחות (דף פ"ב ע"ב) ד"ה זאת אומרת ז"ל מדלא פריך הכי אין משיבין על ההיקש אע"ג דאיכא למיפרך ביה כגון הכא דאדם דן ק"ו מעצמו ואין אדם דן גז"ש והיקש מעצמו אא"כ למדה מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני עכ"ל וי"ל דגם ת"ק מודה לר"נ דילפינן מהיקשא דוקשרתם וכתבתם דהא ע"כ לומר דגם ת"ק קיבל ההיקש מרבו עד הללמ"מ. דהא מההיקש זה ארז"ל במס' גיטין (ד' מ"ה ע"ב) דקטן וכותי כו' פסולין לכתוב סת"מ דכתיב וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה עיי"ש. וכמו דקיי"ל אין גז"ש למחצה כן אין היקש למחצה. וכ"כ הר"נ ז"ל להדיא בנדרים (דף ג' ע"ב) ד"ה אמר מר כו' ז"ל אבל הכא ע"כ הקישן הכתוב לכל מה דאפשר עכ"ל ועיקר ילפותא דת"ק ג"כ מהיקשא דתפילין בשמאל. ולא תיקשי לן דא"כ למה ליה לת"ק למילף מתחילה במה מצינו. די"ל דכוונתו הוא כגוונא דאיתא במס' ר"ה (סוף ד' ל"ג ע"ב וד' ל"ד ע"א) דמעיקרא למד שם התנא תקיעות דר"ה מתקיעות דיובל בהיקשא דובחודש השביעי שיהיו כל תקיעות של חודש השביעי זה כזה. ואח"כ למד שם ר"ה מיובל בגז"ש דשביעי שביעי ומקשה והאי תנא מעיקרא יליף לה בהיקשא והשתא מייתי ליה בגז"ש ומשני הכ"ק אי לאו גז"ש הוה מייתינן ליה בהיקשא השתא דאתיא גז"ש היקשא לא צריך עכ"ל הגמ'. ולפ"ז נוכל לומר דת"ק דברייתא נמי הכ"ק. ובא להשמיענו דאי לא הוה לן היקשא דוקשרתם וכתבתם הי' לן למילף במה מצינו. והשתא דאית לן היקשא דעדיף ממה מצינו. לא צריך מה מצינו ויליף נמי מהיקשא כר"נ. ולפ"ז הלא כולם היינו הת"ק ור"י ור"נ ס"ל כאחד דילפינן מהיקשא דתפילין בשמאל ואין ביניהם שום מחלוקת כלל:

**אמנם** רב אשי דיליף מידכה דכתיב בה"י יד כהה. וז"ל רש"י ז"ל שם מדכתיב בה"י משמע לשון נקבה ש"מ בשמאל קאמר דאין בה כח כנקבה כו'. ומשום דלא תקשי לן על ר"א שהי' אמורא איך שביק מה שדרשו התנאים מההיקש שקבלו מרבם עד הללמ"מ ודרש מידכה. לזה מביא הגמ' תיכף כתנאי ידכה בה"י זו שמאל ופירש"י ז"ל דאיכא תנא דיליף שמאל מידכה כר"א. וא"כ אין קושיא עליו כלל דאיכא למימר דס"ל כאידך תנא דיליף מידכה. והנה זה לא תקשי לן על הני תנאים דברייתא קמייתא מדוע לא ילפי מידכה דכתיב בהדיא גבי תפילין. די"ל דס"ל דידכה בא לרבות את הגידים וכתנא דאחרים. אמנם על האי תנא לכאורה נ"ל דהא זה ודאי דגם הוא קיבל ההיקש מרבו עד הללמ"מ. וכמו שהוכחנו לעיל דההיקש נתקבל כבר לכולם לענין דכל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה ואין היקש למחצה. וא"כ לכאורה יקשה למה לא יליף גם הוא מהיקשא ולמה ליה למילף מידכה. וזה אין לומר דס"ל דמה דכתיב בהדיא ידכה יד כהה עדיף ליה מהיקשא. דהא היקשא נמי כמאן דכתיב בקרא להדיא. ועוד הלא גם על הקרא גופיה יש להקשות לדעת האי תנא למה ליה לכתוב ידכה אות יתירה לאשמועינן דהנחה בשמאל הלא ידעינן זה מהיקשא דוקשרתם וכתבתם:

**לכן** נלע"ד די"ל דהאי תנא ס"ל דתרווייהו צריכי. דכאשר נבא לדייק על הני תרי ילפותא אנו רואין דההיקש בא ללמדנו אשר הקשירה תהא בימין. וממילא מוכח דהנחה הוא בשמאל. והקרא דידכה בא ללמדנו להדיא דהנחה בשמאל וההיקש חלק כבוד להימין בקשירה. והקרא חלק כבוד לשמאל בהנחה. לכן י"ל דהכתוב בא ללמדנו טעמו של דבר בההיקש דזכתה התורה לקשור התפילין ביד שכותב בה. יען דהקשירה שהיא פעולה מעשיית צריך לעשותה ביד הגדולה בכח ובגבורה שהיא הימין וההנחה שאין בה פעולה מעשיית תעשה בה מצות הנחה כי על ההנחה א"צ שום כח. וממילא ״״ מוכח מזה דהיד שכותב בה יש בה כח יותר מהיד שעושה בה שאר מלאכות מדתלה התורה את פעולה המעשיית להיד שכותב בה בההיקש של וקשרתם וכתבתם. והיד השניה קרא הכתוב יד כהה בסתם דמשמע אע"ג שעושה בה שאר מלאכות מ"מ היא כהה וחלושה נגד היד שכותב בה. [וע"פ הרמז יש להאריך בזה שהוא כדי להגביר מדת החסד שהוא בימין על מדת הגבורה שהיא בשמאל. וכמו שאנו אומרים קודם הנחת תפילין וצונו להניח על היד לזכרון זרועו הנטוי' ושהוא נגד הלב לשעבד בזה תאוות ומחשבות לבנו כו'. והמבין יבין כי גם בציווי כלי הפעולה רומז ג"כ לזה. אך יען כי ל"ז לבא בסוד ד' לכן קצרתי]:

**היוצא** לנו מזה כי לפי דברינו בביאור פשט הגמ' אין כאן מחלוקת כלל בין התנאים הללו וכולהו מודו דהעיקר תלוי ביד שכותב והוא הימין לענין קשירה אלא רק מר אמר חדא ומר אמר חדא ול"פ. ולפ"ז הלא לא מיבעיא היכא שכותב בימין כל אדם ושאר מלאכות עושה בשמאלו דמסתפקו בזה בתוס' נלע"ד דלכו"ע צריך להניח בשמאלו שהוא שמאל כל אדם. אלא אפילו אם כותב בשמאל כ"א ושאר מעשיו עושה בימין הלא ג"כ ביארנו דגם ת"ק לא פליג על ר"נ ור"י החורש דלמדו מההיקש דביד שכותב בה צריך לקשור. וגם ר"א ות"ק דאידך ברייתא ל"פ ג"כ על ההיקש ורק רב אשי חידש לנו דהתורה בעצמה ביאר לנו טעם הדבר דלכן צריך לקשור בימין יען שעיקר כח היד הוא בימין וכמו שאנו רואין בזקנים אשר ידם חלושים ומרתתים אין יכולים לכתוב ומ"מ שאר מלאכות עושין כדרכן. ומוכח דלכתיבה צריך יותר כח בהיד לאמן את ידו. ולכן אם כותב בשמאלו הלא נראה וניכר שעיקר כח היד שלו הוא בשמאלו של כל אדם. והשמאל שלו שהוא ימין של כ"א היא חלושה לכן צריך להניח על שמאלו שהוא הימין של כ"א:

---

## סימן ו.

**רבינו** הרמב"ם ז"ל כתב בה' ק"ש פ"א ה"ג ז"ל אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קורין אותה בלילה מפני שיש בה הזכרת יצ"מ ומצוה להזכיר יצ"מ ביום ובלילה שנא' למען תזכור את יום צאתך מא"מ כל ימי חייך עכ"ל. ולכאורה יקשה מאד. דהא

דהא תנן ברכות (דף י"ב ע"ב) מזכירין יציאת מצרים בלילות אראב"ע הרי אני כבן ע' שנה ולא זכיתי שתאמר יצמ"ל בלילות עד שדרשה ב"ז שנא' למען תזכור את יום צאתך מאמ"צ כל ימי חייך. ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות. וחכ"א ימי חייך העוה"ז כל ימי חייך להביא לימות המשיח. הרי אנו רואין דרבינו הקדוש הקדים סתמא דמתניתין דמזכירין יצמ"ל בלילות. ואח"כ הביא מחלוקת. וקיי"ל דסתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם. ומהדרינן לכללא דיחיד ורבים הלכה כרבים. וכיון דחכמים פליגי על ב"ז וס"ל דכל לרבות לימהמ"ש. וא"כ איך פסק רבינו כב"ז דיחידאה הוא:

**ומצאתי** למרן השאג"א ז"ל שכתב בסי' י"ב ז"ל אע"ג דבספ"ק דברכות תנן מזכירין יצמ"ל כו' ומשמע לכאורה דהלכה כחכמים לגבי ב"ז. ואע"ג דסתם לן תנא ברישא כב"ז הא קיי"ל דסתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם (יבמות דף מ"ב ע"ב). מ"מ הדבר ברור דהלכה כבן זומא בהא דסתמא דגמ' בפ' היה קורא אזלא כוותיה דפריך התם על הני אמוראי דס"ל דאין אומרים פ' ציצית בלילה. והא בעי לאדכוריה יצ"מ. ומשני דאמר הכי מודים אנחנו לך כו' אלמא סתמא דגמ' ס"ל כב"ז וכן פסק הרמב"מ ז"ל כו' עיי"ש. הרי לפנינו דגם מרן מקשה קושיא זו על פסק ההלכה. אמנם מה שמתרץ ל"ז להבין ד"ק וראייתו מסתמא דגמ' דמקשה והא בעי לאדכורי יצ"מ. הוכיח מזה דמזכירין יצ"מ בלילות מה"ת. אך לענ"ד יקשה גם על סתמא דגמ' גופה. אחרי שראינו דרבה"ק ברישא דמתניתין כתב סתמא ואח"כ הביא מחלוקת. להורות דאין הלכה כסתם. וכיון דאין הלכה כסתם ודאי דנקט כללא דיחיד ורבים הלכה כרבים. וכיון דרבה"ק פסק כחכמים דרבים נינהו. א"כ איך פסקו סתמא דגמ' הלכה כיחיד. וכדאיתא שם ביבמות מחלוקת במתניתין וסתמא בברייתא מאי. א"ל וכי רבי לא שנאה ר"ח מניין לו. ופרש"י ז"ל רבי שסידר המשנה לא שנאה שהרא משנה שלא רצה לסותמה ר"ח תלמידו מניין לו שהלכה כמותה שסתמה בברייי' עכ"ל. וכש"כ הכא דרבה"ק כתב להדיא לעשות דין זה סתם ואח"כ מחלוקת להורות דאין הלכה כסתם אלא כחכמים. וא"כ איך יחלוק סתמא דגמ' על רבה"ק. וכמש"כ כן להדיא תוס' ז"ל נדה (דף ס"ב ע"ב) ד"ה ר"ח מכ"ל. ז"ל וא"ת א"כ לעולם לא ניתיב תיובתא מברייתא דמתני בי ר"ח ור' אושעיא. וי"ל דבכולהו איכא למימר כדאמר אילפא (תענית דף כ"א כתובות דף ס"ט) כל מילתא דבי ר"ח ור"א ולא פשיטנא ליה ממתניתין כו' והך הוה פשיטא ליה לר"ל דלא רמיזא במתניתין. ועוד דסברא הוא מדנקט במתניתין כתם ולא דם נדה ש"מ דדם נדה ודאי לא מצי לבטל כו' עכ"ל התוס' אלמא דכל היכא דאיכא קצת הוכחה דרבי לא ס"ל כהברייתא אמרינן רבי לא שנאה ר"ח מנ"ל. וכש"כ בזה הרי אין לנו הוכחה גדולה מזה דרבה"ק פסק כחכמים דרבים נינהו מדקתני זה סתם ואח"כ מחלוקת. א"כ מאין לקחו סתמא דגמ' דלא לפסוק כרבי וכחכמים *) ואולי י"ל דס"ל להשאג"א דסתמא דגמ' עדיף מסתמא דברייתא. ועיין ר"ה (דכ"ב ע"א) דתנן אר"י מעשה בטובי' שראה את החודש כו' ואמרו שם בגמ' אר"א בר רבא הלכתא כר"ש דאמר אב ובנו כשרין לעדה"ת ומקשה לו ר"ה ר"י ומעשה ואת אמרת ה' כר"ש א"ל והא זמנין סגיאין כו' א"ל היכי תנית א"ל איפכא כו' ועכ"ז אמרו שם אמר עבי אמר מר עוקבא אמר שמואל הלכה כר"ש. אלמא אע"ג דקיי"ל ר"י ור"ש הלכה כר"י. וגם מעשה רב. ועכ"ז פסקו כר"ש משום דתני איפכא עיי"ש. ועיין במפרשים מש"כ שם בזה. וא"כ י"ל דס"ל למרן השאג"א דהכא נמי כן דסתמא דגמרא הי' להם גירסא אחרת במתניתין ותני איפכא דברי ב"ז לחכמים ודברי חכמים לב"ז. אך לענד"כ דאין לומר הכי היכא דלא קאמר להדיא:

**ומה** שנלע"ד בזה הנה אנו רואין דבכל המצות דכתיב ימים אמרינן דגם לילות במשמע. כמו שבעת ימים תאכלו מצות. בסוכות תשבו שבעת ימים. וכדומה בכל המצות דכתיב בהו ימים משמעו דגם לילה הוא בכלל יום ושוין המה לילה ויום בחיובן ועשייתן **):

**ולכאורה** הוקשה בעיני מ"ד במס' עירובין (דף צ"ו ע"א) ז"ל ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה. ימים ולא לילות. מימים ולא כל ימים פרט לשבתות ויו"ט דברי ריה"ג. רע"א לא נאמר חוקה זו אלא לענין פסח בלבד כו'. וכן הוא במנחות (דף ל"ו ע"ב). והוקשה לי לריה"ג מאין לקח לומר דימים דכתיב כאן בא למעוטי לילות. מ"ש ימים זה מכל ימים דכתיב בשאר מ"ע דאף לילות בכלל ימים וכדכתיב בתחילת הבריאה ויהי ערב וגו' יום אחד. יום שני וכן כולם. ואף דחלק הקב"ה בשמש וקרא לאור יום ולחושך קרא לילה. מ"מ אח"כ כלל את שניהם הלילה והיום לקרא אותם יחד בשם יום א'. יום שני. וכן כולם. וכמו דס"ל לר"ע דלילה זמ"ת וכן ר"מ ור"י ס"ל ג"כ דתפילין לא הוי מ"ע שהז"ג דס"ל דגם שבת ויו"ט הוי זמ"ת עיי"ש בעירובין (דף צ"ו

*) הגה"ה. ומצאתי לבעל לחם יהודה ז"ל בביאורו על הרמב"ם ז"ל שם שכתב ז"ל ומש"כ כל ימי חייך כו' ופסק כב"ז. דראב"ע קאי כוותיה דאילו לרבנן אין מזכירין בלילה דמלת כל לאתויי לימות המשיח עכ"ל. ולענ"ד קשה מאד הדבר לומר דלרבנן אין מזכירין כלל. וגם עליו תסוב קושייתינו דלעיל והוא מבואר:

**) הגה"ה. ואע"ג דאיתא במגילה (ד' כ' ע"ב) כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולתפלת המוספין ולמוספין ולוידוי הפרים כו' ויליף אותן מלשון יום דכתיב בקרא כמו תק"ש דכתיב יום תרועה ונטילת לולב דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון וכן כולם עיי"ש בגמ'. ווידוע דתק"ש ונטילת לולב ומוספין ווידוי הפרים אינן בלילה. אלמא דלשון יום דכתיב בקרא הוא דוקא יום ולא לילה. אמנם אחר העיון נראה דמתניתין כאן לא באה למעט לילה. אלא בא להשמיענו דזמנן של כל אלו דקחשיב שם שמצוותן ביום. כל היום שוה זמנן. ולא תימא דעיקר מצוותן הוא בשחרית ושאר כל היום הוא בגדר השלמה. אלא זמנן שוה בכל היום. וכפירש"י ז"ל שם במתניתין ז"ל ואע"ג דקיי"ל זריזין מקדימין למצות דכתיב וישכם אברהם בבוקר אפה"כ כשר כל היום עכ"ל. ותדע דהתנא לא בא כאן למעט לילה מדכתיב יום. דהא חשיב ג"כ לקריאת מגילה. ומגילה נקראת גם בלילה. וכדאמר ריב"ל שם (ד' ד' ע"א) חייב אדם לקרות המגילה כו'. וכן מש"א שם במשנה כל הלילה כשר לקה"ע ולהקטר חלבים ואברים. ודאי דלא בא למעט יום. דהא תנן במנחות (ד' ע"א ע"א) נקצר ביום כשר. וכן בהקטר חלבים ואברים עיי"ש ע"ב ע"א אר"ש בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי אברין ופדרין כשרין כל הלילה כו' (ועיין תמורה (ד' י"ד ע"א) גבי מנחת נסכים ונסכים):

**א"ה**, אחר כותבי כ"ז מצאתי בט"א ז"ל על מס' מגילה ד"ז בד"ה סעודת פורים כו' דמקשה שם על הא דאחז"ל סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא מ"ע ימי משתה כתיב. א"כ הא דדרשינן לעיל (ד' ה') שמחה מלמד שאסור בהספד כו' הכ"נ שבלילה מותר כו' הא ודאי לא עיי"ש מש"כ בזה. ומסיק ז"ל מיהו הא גופה צריך טעם מ"ש דלפעמים אמרינן דאין לילות בכלל ימים דקרא ופעמים אמרינן דימים אפילו לילות בכלל ע"כ. ותוכן ד"ק שם לחלק דבמ"ע של קום ועשה כגון שופר לולב ושמחה יום דוקא. אבל לענין שב ואל תעשה לילה כיום עיי"ש היטיב. ואף כי לענ"ד יש לפלפל בד"ק מהא דהקטר חלבים וקצירת העומר. מ"מ לא הועתק רק ד"ק:

ל"ו ע"ב) ולא ממעטי מימים ולא לילות ואדרבה ס"ל דגם לילה הוי בכלל יום. וא"כ מאין לקח ריה"ג דימים הכתוב כאן בא למעט לילות [וחפשתי בספרים ובמפרשים ולא מצאתי רק בס' עירת כסף שהביא קושיא זו בשם בעל שדי יהושע ז"ל והניח קושיא זו בצ"ע]:

**ומה** שנלפע"ד בזה דלכאורה יש לדייק מה דכתיב ושמרת את החוקה הזאת למועדה וגו' דתיבת למועדה הוא מיותר. ומה הי' מקרא חסר אם לא היה כתוב רק ושמרת את החוקה הזאת מימים ימימה. ומשמעות הלשון בתיבת למועדה בא ללמדנו שיש מועד וזמן על שמירת החוקה הזאת. דבזמן זה מחוייב לשומרה. ובזמן אחר אינו מחוייב. וכדאשכחן בתמיד ופסח דכתיב בהם במועדו שהוא מיותר ודרז"ל במועדו אפילו בשבת ואפילו בטומאה. והתם אנו מוכרחין לומר שבא לרבות דלמעט א"ל קרא דהא בהדיא כתיב בהו באיזה זמנים יקריב הפסח וקרבן התמיד מכלל דבשאר זמנים אסור להקריב. ולכן והאי דבא לרבות. לא כן הכא גבי תפילין הלא לא כתיב בהדיא זמן חיוב הנחתן. ונוכל לומר ודסתמא כפירושו דחיוב מצותן הוא תמיד ביום ובלילה ובשויו"ט. ולכן נלע"ד דמזה דייק ריה"ג דתיבת למועדה דכתיב כאן שהוא מיותר על כרחך בא למעט ולהודיע לנו דיש מועד וזמן לקיום מ"ע של תפילין דכתיב בפסוק הקודם [דלרבות כמו בתמיד ופסח א"ל. דכיון דכתיב סתמא ממילא הוה מרבינן לכ"ז]. ועדיין אין אנו יודעים איזו זמנים נתמעטו מלמועדה. וביארה לנו התורה מימים. ימים ולא לילות. וכוונתו דאע"ג דבכל מקום דכתיב ימים משמע אפילו לילות. ש"ה דלית לן מיעוט להדיא. אבל הכא דכתיב למועדה מיותר וע"כ לומר דלמעט אתי לכן אי לא הי' כתוב רק ימים הוה ממעטינן לילות. והשתא דכתיב מימים. בא המ"ם של מימים לאפוקי שבתות ויו"ט. ודרשינן מקצת ימים ולא כל ימים *). אמנם ר"ע שיטה אחרת יש לו. דהא י"ל דהפסוק קאי אלפני פניו. על המצוה שמדבר שם קודם מצות תפילין והיינו מצות ק"פ ואכילת מצה בז' ימי של פסח. וע"ז כתיב למועדה. להורות דקאי על עבודת ק"פ דכתיב ביה במועדו. ודרז"ל בפסחים (דף ע"ז ע"א) במועדו אפילו בשבת ואפילו בטומאה. ומ"ד מימים ימימה הכוונה בזה מזמן לזמן הקבוע בכל שנה ושנה להקריב בי"ד בניסן. וכמו דמפרשינן בכל מקום דכתיב מימים ימימה הכוונה מזמן לזמן. כדכתיב (שופטים י"א) מימים ימימה תלכנה בנות ישראל לתנות לבת יפתח (שם כ"א) הנה חג לה' בשילה מימים ימימה (שמואל א' א') ועלה האיש ההוא מימים ימימה:

**ולולא** דמסתפינא הייתי אומר דריה"ג ור"ע אזלי לשיטתם דאיתא בקדושין (דף ע"ו ע"ב) ריה"ג אומר באלה (היינו גאולת קרובים) לשחרור בשאר כל אדם לשעבוד. ר"ע אומר באלה לשעבוד בשאר כל אדם לשחרור. וקא מפרש בגמ' דפליגי בהאי קרא דכתיב או דודו או בן דודו יגאלנו זו גאולת קרובים או השיגה ידו זה גאולת עצמו ונגאל זו גאולת אחרים ריה"ג סבר מקרא נדרש לפניו [ופירש"י ז"ל מקרא הנדרש ללמד נדרש ללמד על שלפניו הכתוב למעלה הימנו] שדי גאולת קרובים על גאולת עצמו מה גאולת עצמו לשחרור אף גאולת קרובים לשחרור. ור"ע סבר מקרא נדרש לאחריו (ופירש"י ז"ל הכתובה למטה הימנו) שדי גאולת אחרים על גאולת עצמו מה גאולת עצמו לשחרור אף גאולת אחרים לשחרור **):

**ואיתא** בר"ה (דף ט' ע"ב) דמאן דאמר מקרא נדרש לפניו סובר דדוקא רק לפניו נדרש ולא לפני פניו ולא לאחריו. ומ"ד השני סובר דמקרא נדרש לפניו ולפני פניו ולאחריו עיי"ש היטב:

**והנה** בפ' קדש כתיב בתחילה והיה כי יביאך וגו' ועבדת את העבודה הזאת וגו' והגדת לבנך וגו' בעבור זה וגו' [היינו בעבור דם פסח כמרז"ל ועיי"ש בפירש"י ז"ל] והיה לך לאות וגו' ושמרת את החוקה הזאת למועדה. ולכן ריה"ג אזיל לשיטתיה דס"ל מקרא נדרש לפניו דוקא סובר גם בזה דקרא ושמרת החוקה הזאת קאי רק על שלפניו דוהיה לאות על ידך. וכיון דלא קאי רק על תפילין. א"כ מיותר תיבת למועדה. וע"כ לומר דלמעוטי אתא דיש מועד שהוא חייב. ויש זמן שפטור. וע"כ למדרש דגם תיבת מימים בא לפרש איזה מהזמנים שחייב בהן. ואיזה מהן שהוא פטור. ולכן דרש ימים ולא לילות מימים פרט לשבתות ויו"ט כדברינו לעיל:

**ור"ע** דס"ל התם בקדושין דמקרא נדרש לאחריו. מסתמא ס"ל דנדרש גם לפניו ולפני פניו והכא אי אפשר לי' למידרש לפניו ג"כ ולמימר דתיבת למועדה קאי אלפני פניו היינו אפסח דכתיב ביה בפירוש במועדו. וגם אלפניו היינו אתפילין ולאשמועינן דלילה לאו זמ"ת. דא"כ הוה ליה למיכתב למועדם לשון רבים והוה קאי אפסח ואתפילין. ומדכתיב למועדה בלשון יחיד (ובמפיק ה"א) ולכן ס"ל דלמועדה לא קאי רק על פסח דכתיב לפני פניו דכתיב ביה במועדו. ולכן אמר לא נאמרה החוקה הזאת אלא לענין פסח בלבד. אשר לכאורה תיבת בלבד הוא מיותר. ולזה השמיענו בתיבת בלבד דאע"ג דבעלמא דריש הקרא אלפניו ולפני פניו. אבל הכא א"א למידרש אלפניו כדברינו ולא קאי אלא אפסח בלבד. ומה דכתיב מימים ימימה ס"ל דביאורו מזמן לזמן כמש"כ לעיל דהא הפסח אינו בא אלא מזמן לזמן וכיון דלית ליה מיעוט שלא להניח תפילין בלילה. לכן ס"ל דלילה זמ"ת. רק בשבתות ויו"ט ממעט מקרא דוהיה לאות וגו' לאפוקי שבת ויו"ט דהן עצמן אות. ואחרי אריכות דברינו מוכח דבכל מקום דכתיב יום או ימים משמע דגם הלילה בכלל. דגם ריה"ג דדריש ימים ולא לילות יש לו הוכחה מלמועדה. והיכא דלית לן הוכחה למעט לילות אמרינן דלילה בכלל יום:

**ולפ"ז** הלא גם במ"ע של הזכרת יצ"מ כתיב למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. ולכאורה תיבת יום דכתיב הכא מיותר דמה הי' מקרא חסר אלו הי' כתוב למען תזכור את צאתך וגו'. וע"כ לומר דהכוונה בזה ע"פ מה שארז"ל בברכות (דף ט' ע"א) א"ר אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר הוציאך ה"א לילה וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בנ"י וגו'. עוד איתא שם (דף ד' ע"ב) דפליגי ר' יוחנן וריב"ל דר"י סבר גאולה מאורתא נמי הויא אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא. וריב"ל סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא עיי"ש. אלמא דלכו"ע הגאולה דבערב לא הוי

---

*) הגה"ה. גם לדעת המכילתא סוף פ' בא דלמד מתיבת מימים למעט לילות ומתיבת ימימה ממעט שבויו"ט עיי"ש. ג"כ ניחא. וי"ל דס"ל דהא לפי דעת ריה"ג הלא מיותר תיבת ימימה דכתיב בקרא. לכן ניחא ליה להמכילתא יותר למידרש כמו שדרש דהמ"ם שהוא מיותר לגמרי ממעט לילות. וכן תיבת ימימה אתי למעוטי שבתות ויו"ט. אבל תיבת ימים להודיה אינו ממעט כלל. דסתם ימים אף לילות במשמע. ולכן אי לא הי' כתיב אלא ימים לא הוה ממעטינן כלל. והמיעוט של למועדה הוה מוקמינן למילתא אחריתא:

**) הגה"ה. ואע"ג דאח"כ מדחה הגמ' זה ומסיק דפליגי בסברא עיי"ש. מ"מ י"ל דהגמ' לא מדחה זה אלא רק דהא ליכא למימר דטעמייהו בזה תלוי אם מקרא נדרש לפניו אי לאחריו. והכא אנו מוכרחין לומר דפליגי בסברא. אבל בעלמא י"ל דאהכ"נ דריה"ג סבר מקרא נדרש לפניו ור"ע ס"ל דנדרש לאחריו:

הוי גאולה מעלייתא ועיקרית רק הגאולה דביום הוי גאולה מעלייתא ועיקרית. ולפ"ז י"ל דזה השמיענו הכתוב בתיבת יום להשמיענו דעיקר חיוב הזכרת יצמ"ל הוא את לאתך מארמ"ל ביום ולמעוטי גאולת הלילה דלא הוי גאולה מעלייתא. וי"ל עוד דכמו דתיבת יום דכתיב ברישא דקרא בחיוב ההזכרה בא למעט ולרמז דחיוב הזכרת גאולה דבערב אינה כ"כ עיקרית. ככה תיבת ימי דכתיב בסוף הפסוק בזמן ההזכרה בא ג"כ למעט הלילות והוכחה לזה מתיבת יום דתחילת הפסוק דמוכרחין דאתי למעט גאולת ערבית שלא היתה עיקרית. ולכן הדעת נותנת דגם תיבת ימי בא למעט חיוב ההזכרה בלילה. יען שלא היתה עיקרית וגאולה מעלייתא. ואם כבא לרבות חיוב ההזכרה גם בלילה ע"כ אנו לריכין ע"ז איזה ריבוי:

**ונלע"ד** דתיבת את דכתיב את יום וגו' אתי לרבויי שמחוייבין גם הגאולה הטפילה דבערב שהיא טפילה לגאולה לכולי עלמא. גם אותה מחוייב להזכיר. וכמו דמלינו בכמה מקומות בש"ס דתיבת את לרבויי אתי. ברכות (דף ל"ו ע"ב) וערלתם ערלתו את פריו. את הטפל לפריו ומאי ניהו שומר לפירי. וכן בבב"ק (דף מ"א ע"ב) לא יאכל את בשרו. את הטפל לבשרו ומאי ניהו עורו. ובבכורות (דף ו' ע"ב) דרש ר' שמעון מאת הגמל הטפל לגמל ומאי ניהו חלב. ובדרך כלל ארז"ל אתין וגמין רבויא הוא. וכן י"ל דגם תיבת את הכתוב כאן מרבה שמחוייבין להזכיר גם הגאולה דבערב. וממילא מוכח דגם בלילה מחוייבין להזכיר יצמ"ל. וכגוונא דאיתא בסוכה (דף מ"ו ע"א) ת"ר היו לפניו מלוות הרבה אומר ברוך אקב"ו על המלוות ר"א מברך על כל או"א בפני עלמו. ואמרו שם מ"ט דר"י דכתיב ברוך ה' יום יום וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הכ"נ בכל דבר ודבר כו' והלכה כר"י וכ"פ הרמז"ל פרק י"א מהלכות ברכות הלכה י' וכן הכא כיון דתיבת את בא לרבות דגם הגאולה דאורתא אע"ג דהיא טפילה לגאולה דמלפרא מ"מ חייב להזכיר. א"כ ע"כ לומר דגם בלילה מחוייב להזכיר יצמ"ל. דאל"כ למה ריבתה התורה הזכרת גאולה דערבית הטפילה. דהא אין מפרטין הגאולות בפירוש של יום בפ"ע ושל לילה בפ"ע. וע"כ לומר דאתי לרבויי בזמן ההזכרה ובא להשמיענו דגם בלילה מחוייבין להזכיר. וממילא מוכח דגם תיבת ימי דכתיב בסוף הפסוק מיירי ג"כ דאף בלילה מחוייב להזכיר:

**אך** כל זה יש לומר רק למאן דדרש את לרבות שהטפל כעיקר. אמנם למ"ד דלא דריש את לרבויי ולדידהו י"ל דמרבינן חיוב הזכרת יצמ"ל בלילות מכל ימי חייך דתיבת כל היא מיותר. דהא מלי למיכתב למען תזכור וגו' בימי חייך [עיין פסחים (דף מ"ג ע"ב) ובזבחים (דף פ"ב ע"ב) מחלוקת אי דרשינן כל] ואיתא בב"ק (דף מ"א ע"א) דבן זומא לא דריש את. דהא יליף התם להנאת עורו מבעל השור נקי. ומוכח שם בגמ' דב"ז לא דריש את. דהא אמרו שם דאידך תנאי דדרשי לבעל השור נקי לדרשא אחרינא ילפי להנאת עורו מאת בשרו את הטפל לבשרו ומאי ניהו עורו. והאי תנא (ר"ל ב"ז) את לא דריש כו'. ולכן ב"ז דס"ל דאין מזכירין יצמ"ל לימות המשיח וכדאיתא שם בברכות (דף י"ב ע"ב) מדכתיב ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה בנ"י מארמ"ל וגו' וגם את לא דריש. לכן דריש לרבות הלילות מכל דכתיב בחיוב זמני ההזכרה כל ימי חייך. אי משום דס"ל דכל מקום דכתיב כל לרבות. או משום שהוא מיותר דהא מלי למכתב בימי חייך. ולכן ודאי לרבות הלילות אתא. אמנם רבנן דפליגי עליה. י"ל דהם הני רבנן דפליגי עליה שם בב"ק ודרשי את בשרו וכו' וכן הכא דרשי את יום לאתך את הטפל היינו גאולה דערבית וכדברינו לעיל. לחייב בהזכרת יצמ"ל בלילות. ואייתר להו תיבת כל לרבות לימות המשיח. ור"ל דכמו דרבתה התורה בתיבת את גם גאולה הטפילה היא גאולה דבערב. כן רבתה התורה בתיבת כל להזכיר לימות המשיח גם גאולה הטפילה זה יצמ"ל שתהיה טפילה לגבי גאולה העתידה *) ולדברינו אלה הלא אין כאן מחלוקת כלל. ולכו"ע הזכרת יצמ"ל בלילות הוא מה"ת. אלא רק דמר יליף לה מאת יום לאתך ומר יליף לה מכל. ולפ"ז הלא סתמא דמתניתין דתנן מזכירין יציאת מלרים בלילות הוא אליבא דכו"ע מה"ת. ולכן שפיר פסק רבינו ז"ל דאע"פ שאין מלוות לילית בלילה מ"מ קורין אותה בלילה מפני הזכרת יצמ"ל שנא' למען תזכור את יום לאתך מאמ"ל כל ימי חייך עכ"ל. ויש לומר דלהכי מביא כאן כל הפסוק שלמדו ממנו רז"ל [אשר לא היה לריך להביא רק הדין] להורות דכו"ע ילפי מפסוק זה דמה"ת הוא רק דמר יליף לה מתיבת את דכתיב בפסוק זה ומר יליף לה מכל:

**אחרי** כותבי כל זה מלאתי בשו"ת מהרי"א אסאד ז"ל שהביא בחאו"ח סי' ק"ל ד"ק של טו"א ז"ל שהבאנו לעיל בהגה"ה. והאריך שם לבאר למה לפעמים דרז"ל ימים ולא לילות. ופעמים דרז"ל דאף לילות במשמע. וכתב ז"ל מיהת נ"ל בכ"מ דכתיב יום אי לאו דאיכא הוכחה לדרוש יום ולא לילה שפיר משמעות לשון יום כולל יום שלם כ"ד שעות. חוץ מלשון יומם כמש"כ הראב"ע ז"ל פ' בשלא בפ' לא ימיש. וז"ל יומם לא תמלא במקרא רק על היות השמש על

**עוד** י"ל דאפילו למסקנא דפליגי בסברא. מ"מ נשאר האוקימתא דפליגי אם מקרא נדרש לפניו או לאחריו. דנלע"ד דאם נאמר דבסברא לחוד פליגי יקשה לכאורה הלא לפי האמת סברת שניהם הם מוכרחים לומר לתועלת הנמכר ולתועלת הגואלים. דריה"ג דסבר דאי אמרת גאולת אחרים לשחרור ממנעי ולא פרקי. היא סברא להועלת הנמכר וסברת ר"ע הוא להועלת הגואלים. וכמש"א דאי אמרת גאולת קרובים לשחרור כל יומא ויומא אזיל ומזבין נפשיה. ולכאורה הלא אנו לריכין לחוש לטובת שניהם. וא"כ מדוע אחז כ"א סברתו דוקא ולמה לא אמרו בשניהם בין בגאולת קרובים ובין בגאולת אחרים לשעבוד. ועוד דהדרא קושיית הגמ' לדוכתיה בהלה למה לי. אמנם אם נאמר דגם לפי המסקנא דפליגי בסברא. מ"מ אזיל כל א' לשיטתיה אם מקרא נדרש לפניו או לאחריו ניחא הכל כן נלע"ד:

*) הגה"ה. ועפ"ד דברינו י"ל מה דאיתא בילקוט ירמי' סי' רע"ז ז"ל א"ל עוד כלל זה דרש (ראב"ע) לכן הנה ימים באים וגו' משלו משל למה"ד לא' שהיה מתאוה לבנים נולדה לו בת והיה נודר בחיי הבת נולד לו בן הניח את הבת והיה נודר בחיי הבן. רשב"י אומר למה"ד לא' שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצל ממנו. והיה מתנה נסים שנעשה לו בזאב. פגע בו ארי וניצל ממנו כו' וכה"א אל תזכרו ראשונות כו'. ולכאורה ל"ל מה נ"מ בהני שני משלים. אמנם לדברינו בפנים י"ל דאזלי לשיטתם. וראב"ע דס"ל כב"ז דכל מרבה הלילות ואת לא דריש ומשה"כ אין לו יתור להזכיר יצמ"ל לימות המשיח. ומפרש דמה דכתיב לא יאמרו עוד וגו' כפשטיה שלא יאמרו כלל. לכן מביא המשל מבת ובן דהדרך לנדור בא' וכמה שחביב אצלו יותר. ולכן אחר שנודר בחיי הבן אין מזכיר כלל את הבת. ורשב"י הלא הבאנו בפנים דדרש את הגמל הטפל לגמל ומאי ניהו חלב (בכורות דף ו' ע"ב). ולדידיה מרבה חיוב הזכרת יציאת מלרים בלילות ג"כ מאת יום ואייתר לו כל לימות המשיח. רק דאז יהיה זה טפל. ולכן ר"ש לשיטתו הביא כאן בילקוט משל הזאב והארי המובא בגמ' דאע"ג דנס הללת מהזאב קטן וטפל הוא לגבי נס הללה מהארי הגדול. מ"מ הלא מחוייב להרבות בהודאה ושבח להבורא על שניצל תחילה גם מהזאב. ולכן גם אח"כ שניצל מארי ג"כ מספר תחילה נס הללתו מהזאב. ואח"כ מעלין בשבחו של מקום ב"ה ומספר בנס הגדול הללתו מארי וכן הוא בנמשל:

על הארץ. כי יום תמלא בתנ"ך והוא לילה. כתיב ביום הכותי כל בכור. וזה היה לילה. וכתיב היום הזה יום בשורה הוא והוא היה לילה כי שם כתיב וחכינו עד אור הבוקר. וכתיב יום צעקתי לילה נגדך עכ"ל האב"ע ז"ל. וקוטב דבריו שם דכל היכא דאיכא הוכחה ממעטינן לילות עיי"ש. וכתב שם ז"ל וכן ספ"ק דברכות ראב"ע וב"ז למען תזכור וגו' כל ימי חייך ימי אלו הימים כל ימי הלילות ואי לאו רבויא דכל וכן לרבנן דדרשי כל לימות המשיח אמעטו הלילות מלשון ימי חייך. נ"ל דה"ט משום למען תזכור את יום צאתך מארמ"צ כתיב ויציאה יממא הוי ע"כ יום צאתך שולל הלילה דזכירה בעינן כעין המאורע וגם איתקש בחד קרא יום זכירה דומיא דיום יציאה עכ"ל בביאור הגמ' דברכות:

**והנה** אף כי הגאון ז"ל כתב היפך דברינו. יען כי אזיל בשיטת הראשונים דסברי דלרבנן א"צ להזכיר יצמ"צ בלילה מה"ת. אמנם בזה כיוונתי לדעתו הרמה במש"כ דאיתקש בחד קרא יום זכירה דומיא דיום יציאה. ובעינן זכירה כעין המאורע. וכיון דיציאה הוי דוקא ביום. כן הזכירה אינו מה"ת אלא ביום ורק לב"ז וראב"ע מרבינן הלילה מכל ימי חייך. אמנם לדברינו דב"ז אזיל לשיטתיה דלא דריש את לכן מוכרח לרבות הלילה מכל. ולרבנן דדרשי את מרבי מאת חיוב הזכרה בלילה מה"ת ואיתקש ג"כ ימי חייך ליום דזכירה דגם הלילה בכלל ימי חייך שמחוייבין מה"ת וכמש"כ לעיל. וא"כ לכו"ע הוי גם בלילה חיוב מה"ת ושפיר פסק רבינו הרמז"ל אליבא דכו"ע וכסתם מתניתין שהיא אליבא דכו"ע:

---

## סימן ז.

**איתא** בברכות (ד' ט' ע"א) אמר ר' זירא ובלבד שלא יאמר השכיבנו. ופרש"י ז"ל וז"ל הקורא ק"ש של לילה שחרית סמוך לעמוד השחר לא יאמר השכיבנו שאין עוד זמן תחילת שכיבה אלא זמן סוף שכיבה עכ"ל. והקשו שם בתוס' ד"ה ובלבד פירש בקונטרס אמילתא דרשב"י דקורא קודם שיעלה עמוד השחר קאי. וכ"ל דאז וודאי זמן שכיבה הוא ומצי למימר השכיבנו. ועוד דהוה ליה למימר אמאי דסליק מיניה ופירש השר מקולי דקאי אקודם הנץ דסליק מיניה ולכך קאמר דלא מצי למימר השכיבנו דלאו זמן שכיבה הוא כיון שעלה כבר עמוד השחר אפילו קודם הנץ עכ"ל התוס'. ולענ"ד נראה דגם כוונת רש"י ז"ל הוא ג"כ כפירוש השר מקולי וקאי כשקורא אחר עלות השחר. והוא כשנבין תחילה מש"כ רש"י בלשונו הקדוש. הקורא ק"ש של לילה „שחרית" סמוך לעמוד השחר וכו' אשר האי תיבת שחרית שכתב רש"י הוא מיותר. והכי הול"ל הקורא ק"ש של לילה סמוך לעהש"ח וכו'. ועוד היכן מצינו שקודם עהש"ח מיקרי שחרית. [עיי"ש ד' ב' ע"ב שהביא שם פסוק דנחמיה ד' ואנחנו עושים במלאכה וגו' מעהש"ח עד צה"כ ואומר והי' לנו הלילה משמר והיום למלאכה] וע"כ נלע"ד דגם כוונת מרן רש"י ז"ל לפרשו דקאי על קודם הנץ אחר שעלה עמוד השחר דאז מיקרי שפיר שחרית והכוונה במה שכתב סמוך לעהש"ח היינו תיכף לאחר עמוהש"ח ג"כ לא יאמר השכבנו דכיון שעלה עמהש"ח מיקרי יום ואין עוד זמן תחילת שכיבה אלא זמן סוף שכיבה כן נלע"ד. וכה"ג איתא במס' תמיד במשנה ראשונה ז"ל פעמים שהוא בא מקרות הגבר אי סמוך לו מלפניו או מלאחריו כו' אלמא דגם אלאחריו שייך לשון סמוך והכוונה סמוך ותיכף לאחר קרות הגבר. ולפ"ז שפיר יש לנו לומר בכוונת רש"י ז"ל כמש"כ:

---

## סימן ח.

### בענין מה שנחלקו הפוסקים בזמן ברכות ק"ש של שחרית אם זמנה כל היום. או רק עד ד' שעות שהיא עיקר זמן תפילה.

**מרן** הרא"ש ז"ל בפ"ק דברכות סוף סי' יו"ד מדייק מלשון בה"ג ז"ל דברכות ק"ש של שחרית אינו יכול לאמר רק עד ד' שעות עיי"ש. וכן פסק בשו"ע או"ח סי' נ"ח סע"ו. והנה ברא"ש ושו"ע שם לא הביאו מי שחולק בזה. *) אמנם הפר"ח ז"ל בסי' הנ"ל הכריע כדעת הרמב"ם ז"ל דיכול לומר הברכות כל היום וכפשטות לשון המשנה הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה. ומפרש שם בגמ' דלא הפסיד הברכות. ומשמע דכ"ז שקורא ק"ש והוי כקורא בתורה דזה הוי אף בכל היום לא הפסיד הברכות. ולכן פסק שם דהברכות אומר כל היום עיי"ש בהפר"ח מה שהאריך בזה:

**והנה** עמדתי להתבונן בטעמן של מרן בה"ג והרא"ש וסייעתן ז"ל דפסקו דאינו יכול לומר הברכות רק עד עיקר זמן תפילה של שחרית שהיא רק עד ד' שעות. אשר לכאורה נראה באמת מלשון המשנה והגמ' הנ"ל דיכול לומר הברכות כל היום וכהוכחת הפר"ח ז"ל. ונלע"ד להוכיח מהא דאמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב [ברכות (דף י"ב ע"א)] כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא

*) הגה"ה. ומרן בעל לבוש התכלת בסי' נ"ח סע"ו נתן טעם על זה. ז"ל שגם עד שם הוא קצת זמן קימה עכ"ל. ובמעדני יו"ט שם על הרא"ש ז"ל באות ל' כתב עליו ז"ל ואין נ"ל דלא מצינו זה דאפילו בני מלכים עד ג' שעות בלבד. אלא נ"ל טעמא דברכות תקנו חכמים והוסיפו לו שעה אחד וכו' עכ"ל מעיו"ט. אמנם גם הוא לא ביאר בטעמו מדוע הוסיפו חכמים שעה א' לזמן ברכות של ק"ש. ומה שנלע"ד בע"ה בזה דנחזי אנן לר' יהושע דס"ל דזמן ק"ש נמשך עד סוף שעה שלישית והקורא ק"ש בסוף שעה ג' יוצא אף לכתחילה מצוות ק"ש. א"כ על כרחו יאמר ברכת אמת ויציב אחר שעה ג' בתחילת שעה רביעית ולומר שאם יקרא ק"ש בסוף שעה ג' לא יאמר אמת ויציב. זה אי אפשר דהא כשתקנו אנשי כנה"ג ברכות ק"ש תקנו גם לבני מלכים שנעורים משנתם בסוף ג' וקורין אז ק"ש שיאמרו גם ברכותיה. ולדידהו הי' ההכרח לתקן שמותרים לומר ברכת אמת ויציב גם בתחילת שעה רביעית. וכמו שתקנו לומר ברכת אמת ויציב בשעה ד' כן הי' מההכרח לתקן ולהתיר לומר גם הברכות שלפניה בשעה ד' דמה נשתנו אלו מאלו. ויען כי אין לנו זמן מבורר עד כמה משעה ד' צריך שיהא באמירת הברכות ע"כ נתנו זמן קצוב לזה דכל שעה רביעית מותר לומר הברכות כן נלע"ד להסביר בטעם החכמים שהוסיפו על זמן הברכות שעה רביעית וכדעת מעיו"ט. ואולי גם מש"כ בעל הלבוש ז"ל דעד שם הוא קצת זמן קימה. כוונתו ג"כ דלפי מש"כ הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות ז"ל ולדעת ר"י לפי שהוא סובר כו' ויש מי שלא יקום ממטתו עד שעברו ג' שעות כו' עיי"ש. ולפ"ז נמשך קימתן בתחילת שעה רביעית ולכן אף דלק"ש הזמן אינו אלא עד סוף שעה ג' מ"מ לברכות סמכו ע"ז דנוכל לברך אף בתחילת שעה ד'. ואין כוונת בעל הלבוש ז"ל דנמשך קצת זמן קימה עד סוף שעה ד'. אלא כוונתו דנמשך קצת זמן קימה בתחילת שעה ד' וכנראה מלשון הרמז"ל דלעיל. ויען כי אין לנו שעה מבוררת ע"ז כמה מינוטין נמשך קימתן בשעה ד'. ע"כ התקינו דבכל שעה רביעית מותר לומר ברכות ק"ש כן נלע"ד ליישב דברי מרן בעל הלבוש ז"ל:

לא יצא ידי חובתו שנא' להגיד בבוקר חסדיך ואמונתך בלילות עכ"ל [ועיי"ש בפירש"י ותוס' ז"ל] הרי לנו מבואר דסמכו ברכות של ק"ש של שחרית ע"פ להגיד בבוקר חסדיך וידוע דבוקר לא נקרא אלא עד ד' שעות. וכמשארז"ל בברכות (דף כ"ז ע"א) ועל תמיד של שחר שקרב בד' שעות עיי"ש כל הענין. ושפיר נוכל לומר דמזה לקחו הפוסקים הנ"ל דאין אומרים ברכות ק"ש של שחרית רק עד ד' שעות היינו עד שליש היום שהוא עד עיקר זמן תפילה דזמנה אנו למדין ג"כ מזמן קרבן תמיד דכתוב ביה בוקר כדאיתא התם בגמ' וכן פסק בס' האשכול הלכות תפילה וק"ש אות ה' עיי"ש:

**ואפשר** לומר עוד דמהפסוק שהביא רב להגיד בבוקר חסדיך מזה גופה מוכח כדעת הפוסקים הנ"ל דלכאורה יש לדייק איך אמר דהמע"ה להגיד בבוקר חסדיך דמשמע שאין צריך להגיד חסדיו של מקום ב"ה רק בבוקר הלא בכל עת ושעה מחוייב האדם להודות לאל יתברך על חסדיו שעושה עמו בכל רגע ורגע. והכי הול"ל להגיד ביום חסדיך וכמו שאמר ואמונתך בלילות. ועל כן י"ל דהוקשה זה לרב ולכן דרש דקאי על ברכות ק"ש ש"ש ושל ערבית. אשר זמן ברכות של ערבית הוא כל הלילה ולכן אמר דהמע"ה ואמונתך בלילות דמשמע כל הלילה זמנה. וברכות ק"ש ש"ש הוא רק עד ד' שעות ולכן אמר להגיד בבוקר:

**ואחרי** אשר זכינו להביא ראי' ומקור מהגמ' לדעת הפוסקים דזמן הברכות הוא רק עד ד' שעות. עתה נראה לתרץ בע"ה שלא תיקשי עליהם מסתם מתניתין דהקורא מכאן ואילך כו' דמשמע דיכול לברך הברכות בכל היום וכמו שהאריך מרן הפר"ח ז"ל להוכיח מזה כדעת הרמב"ם ז"ל דזמן הברכות הוא כל היום. ומה שנלע"ד בזה דאדרבה הם דקדקו מהמשנה גופה דזמן הברכות הוא רק עד עיקר זמן תפילה. דלכאורה יש להקשות מה דקשיא להו לכמה ראשונים על המתניתין מאי קמ"ל דהקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה פשיטא וכי גרע הני פרשיות הכתובות בתורה מכל שאר פרשיות שבתורה. עיין בנימוקי' ובשאר מפרשים שהקשו כן. והנלע"ד דכוונת המשנה הוא עפ"י מה שארז"ל בירושלמי ריש ברכות תני הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו א"כ למה קורין אותה בביהכ"נ א"ר יוסי אין קורין אותה בביהכ"נ לצאת יד"ח אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת עכ"ל. אלמא דאע"ג דאינו יוצא קודם לה"כ מצוות ק"ש של ערבין מ"מ צריך לקרות לשם תורה כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת. ואפשר לומר דגם כוונת התנא במתניתין כן הוא. הקורא מכאן ואילך היינו אם עבר זמן ק"ש ורוצה להתפלל צריך ג"כ לקרות ק"ש כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה אזי לא הפסיד הברכות. וכוונתו דלא תאמר דזמן הברכות הוא רק בזמן ק"ש ואח"כ אין זמן הברכות וכמשארז"ל גבי תפילה עד ד' שעות שכר תפילה בזמנה אית ליה ואח"כ עד חצות שכר תפילה אית לי' שכר תפילה בזמנה נ"ל קמ"ל דלא כן הוא גבי ברכות ק"ש אלא זמנה שוה עד זמן תפילה וזהו שאמרו לא הפסיד כאדם הקורא בתורה היינו דצריך לקרות איזה פרשה בתורה כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת וכיון דצריך ללמוד איזה ד"ת קודם תפילה א"כ הלא טוב יותר לקרות ק"ש עם ברכותיה יען דהברכות נתקנו על ק"ש ולא על שאר ד"ת. ולפ"ז הלא אדרבה מוכח מזה דדוקא עד זמן תפילה דצריך לקרות ק"ש כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת אז יכול לומר הברכות וזמנה היא. אמנם כשעבר גם זמן תפילה דאז אינו יכול להתפלל ואין צריך לק"ש ודאי דגם הברכות עבר זמנן. ואף דאם עבר זמן תפילה בשוגג יש לה תשלומין במנחה. מ"מ לא מצינו דיצטרך לקרות ק"ש קודם תפילת תשלומין ובוודאי כיון דא"צ לק"ש לשם לעמוד בתפילה מתוך ד"ת. לכן אף אם ירצה לקרות פרשיותיה של ק"ש לשם מצוות לימוד התורה. מ"מ לא יאמר הברכות. ואם אמרם הוי ברכה לבטלה. הגע בעצמך. הלא אם ירצה ללמוד שאר ד"ת באמצע היום הלא וודאי דאינו רשאי לומר הברכות אף אם עדיין לא אמרן באותו היום. כמו כן אם יקרא ק"ש באותו יום שלא בזמנה וגם לא לצורך מצוות תפילה כאמור לעיל אינו רשאי לומר הברכות דלא אמרו אלא כקורא בתורה ולא יותר מד"ת [דרק בקורא בזמנה אמר ר' מני שם דגדול יותר מקורא בתורה ולא בקורא אחר זמן]. ועוד נחזי אנן דבשו"ע סי' נ"ח סע"ז הביא מחלוקת אם יש לק"ש תשלומין כמו לתפילה אם לאו עיי"ש היטיב *) והוכחנו בהגה"ה דמ"ד אין לה תשלומין ס"ל ק"ש דרבנן. ומ"ד יש לה תשלומין ס"ל ק"ש מה"ת. וא"כ לא מיבעי' למ"ד דאין לה תשלומין מ"מ אם ביטל ק"ש ש"ש וקורא ק"ש בלילה דיש לו שכר כקורא בתורה האם יעלה על הדעת דיאמר גם הברכות של שחרית בלילה זה ודאי אינו דלא מצינו חד מהפוסקים שיאמר כן. ואף הרמב"ם ז"ל דס"ל שיאמר הברכות כל היום אבל לא כל הלילה. אלא אפילו למאן דס"ל דיש לה תשלומין ומקיים בזה מצות ק"ש מ"מ ודאי דהברכות לא יאמר. הרי אף דאם קורא ק"ש ש"ש בלילה ויש לו שכר כקורא בתורה מ"מ הברכות לא יאמר. ולפ"ז ליכא להוכיח מלשון המשנה דהקורא מכאן ואילך לא הפסיד וכו' ופירשו"ל שלא הפסיד הברכות דקאי

*) הגה"ה. ועיין בפמ"ג שם ובס' מלא הרועים ז"ל שכתבו דמחלוקתם תליא אי ק"ש דאורייתא או מדרבנן. דאם נאמר שהיא דרבנן יש לה תשלומין כמו תפילה שהיא מדרבנן ויש לה תשלומין. ואם נאמר דק"ש דאורייתא אין לה תשלומין עיי"ש בערך ק"ש אות ז' ובפמ"ג ס"ס נ"ח בא"א. (אחר כותבי כ"ז עיינתי בפר"ח שכ"כ להדיא בס"ס נ"ח ז"ל ומסתברא לי דדוקא ק"ש יש לה תשלומין אבל הברכות אין להם תשלומין. וכן מצאתי שכ"כ הב"י בשם סמ"ק בסי' ק"ח עכ"ל. הרי לנו מבורר דאף דס"ל הפר"ח כהרמב"ם דזמן הברכות הוא כל היום. וגם הכריע שם דק"ש יש לה תשלומין מ"מ כתב דלברכות אין תשלומין). ולענ"ד הי' נראה להיפך לפי מש"כ הב"י בסי' מ"ז דלכן אינו יוצא בק"ש במקום לימוד התורה אחר אהבר"ב. יען דדברי תחנונים ותפילה לחוד ודברי ת"ת לחוד. וק"ש כדברי תפילות הוא עכ"ל. והארכנו בח"א סי' א' דזה דוקא למ"ד ק"ש מה"ת. אבל למ"ד ק"ש דרבנן הלא אדרבה עיקר מצות בשכבך ובקומך בדברי תורה כתיב כדשני אביי לר"י בברכות עיי"ש שהארכנו בזה דלדידי' עיקר קיום המצוה בק"ש הוא מצות ת"ת. ולפ"ז יש לומר להיפך דלמ"ד ק"ש מה"ת ואינו יוצא בזה מצות ת"ת והוי כתפילה ותחנונים. לכן כמו שתקנו רז"ל על תפילה אם ביטל בשוגג שיש לה תשלומין כן תקנו גם לק"ש שיהי' לה תשלומין וכמו שמצינו בכמה מצות דאורייתא שיש להן תשלומין בקרבן ראי' וכדומה. אמנם למ"ד ק"ש דרבנן ועיקר מה שמקיימים בק"ש הוא מצות ת"ת ולכן כמו שבת"ת אין לה תשלומין כי בכל עת שלומד הוא חיוב חדש על זמן זה גופה שלומד כי בכל שעה מחויב האדם ללמוד. כמו כן גם לק"ש אין לה תשלומין. הנלע"ד כתבתי והבוחר יבחר. ואין לומר דהתשלומין יהי' על מה שתקנו חכמים קבלת עמ"ש ע"י קריאת פרשיותיה של ק"ש. זה אינו דהא אימתי יכול להשלים הוא רק דוקא אחר שקרא ק"ש של ערבית וכדין תשלומין של תפילה וכמש"כ הפמ"ג שם. וא"כ אחרי שקיבל עליו עמ"ש בק"ש של ערבין למה ליה לקבל עמ"ש עוד פעם שנית. ואין לומר דהקבלה יהי' על יום העבר. לא שייך ע"ז לשון קבלה כי לשון קבלה מורה על זמן העתיד ולא על זמן העבר. וע"פ האמור בהגה"ה כאן נלע"ד דיש ליישב באופן אחר הקושיא במקשה מרן הנמק"י ז"ל מה השמיענו מתניתין דהקורא מכו"א כו' כאדם הקורא בתורה עיי"ש ומש"כ בפנים.

אמנם

דקאי על כל היום דאדרבה יש לומר להיפך דכמו שאם משלים הק״ש בלילה דיש לו שכר כקורא בתורה ועכ״ז הפסיד הברכות כן גם אם קראה לאחר זמן תפילה אף דיש לו שכר כקורא בתורה מ״מ הברכות הפסיד. אלא ע״כ דכוונת המשנה הוא רק עד עיקר זמן תפילה דאז צריך לקרות ק״ש כדי לעמוד בתפילה מתוך ד״ת וכדברינו לעיל. ולפ״ז ליכא להוכיח מן המשנה היפך דעת הפוסקים דס״ל דזמן הברכות הוא רק עד שעת וזמן עיקר התפילה:

**אחר** כותבי כ״ז מצאתי באור זרוע הגדול בהל׳ ק״ש סי׳ ט״ז שמביא שמה בשם ר״ח ז״ל וז״ל. פיר״ח זצ״ל מט״א לא הפסיד פי׳ הקורא מג׳ שעות ואילך כל שעה רביעית שהוא זמן תפילה וצריך לסמוך גאולה לתפילה אע״פ שעבר זמן ק״ש לא הפסיד ברכותיה אלא מברך ב׳ לפניה וא׳ לאחריה וסומך גאולה לתפילה ומתפלל עכ״ל וכן הלכה עכ״ל א״ז ז״ל. אלמא דגם המה פסקו דלאחר ד׳ שעות לא יאמר הברכות. וגם אנו רואין דר״ח ז״ל מפרש הטעם מה שיכול לומר הברכות עד זמן תפילה מצד שצריך להסמיך גאולה לתפילה. ולפ״ז יש לנו להוסיף גם הטעם שכתבנו לעיל. דצריך גם לקרות ק״ש בכדי לעמוד בתפילה מתוך ד״ת וע״כ נתנו גם לברכותיה עוד שעה אחת לזמנה. אחר זמן רב מצאתי ברדב״ז חלק חמישי סי׳ קנ״ו שכתב דהמברך לאחר ד׳ שעות כתב הטור דהוי ברכה לבטלה. והוא חולק ע״ז וכתב דלא הוי ברכה לבטלה מצד דהברכה הוא על מנהגו של עולם עיי״ש ד״ק ויש לפלפל בד״ק. אך אין להאריך בזה כי אין לנו אלא פסק השו״ע:

---

## סימן ט.

### קטן שמברך איזה ברכה והוא אינו מקונח או לבו רואה את ערותו אם מותר לענות אמן אחר ברכתו וטעם הספק יבואר מתוך דברנו.

**איתא** במגילה (דף כ״ד ע״ב) בעא מיניה עולא בר רב מאביי קטן פוחח מהו שיקרא בתורה. [ופירש״י ז״ל גדול פוחח הוא דאסור משום ולא יראה בך ערות דבר אבל קטן אינו מוזהר או דילמא לא פלוג מתניתין בין קטן לגדול] א״ל ותיבעי לך ערום. ערום מ״ט לא משום כבוד ציבור ה״נ משום כבוד ציבור עכ״ל הגמ׳. ומרן בעל טורי־אבן שם הביא לשון רש״י ז״ל הנ״ל והקשה עליו כמה קושיות וז״ל. וק״ל דאם איתא דטעמא דפוחח אינו קורא בתורה הוא משום ערות דבר אמאי פורס על שמע ומתרגם הא אסור משום ערות דבר. ועק״ל אמאי מסיק דטעמא דקטן לא משום כבוד ציבור תיפוק ליה דהאיך מניחין את הקטן לעשות איסור לא מיבעי׳ למ״ד קטן אוכל נבלות ב״ד מצווין להפרישו דאסור להניח לקטן לקרות בתורה אפילו היכי דלא שייך כבוד ציבור. אלא אפילו למ״ד אין ב״ד מצווין להפרישו (כדאמרינן יבמות דף קי״ד) מ״מ בידים לא כדאמר התם והאיך מניחין אותו לקרות בתורה בציבור ברשות דהא אין אדם קורא בס״ת בציבור אא״כ שאומרים לו קרא. ועוד נהי שהקטן אינו מוזהר על לאו דערות דבר מ״מ הציבור שסביבהכ״נ א״א שלא יראו ערותו בשעה שקורא בתורה. מיהו בהא י״ל דלדברי המפרשים דבקטן שאינו ראוי לביאה לא מיקרי ערוה. י״ל דהאי קטן פוחח מיירי באינו ראוי לביאה דהיינו שאינו בן ט׳ שנים ויום א׳ לפיכך לא אסר לי׳ אלא משום כבוד ציבור אבל משום ערות דבר לית לן בי׳. אבל קושיא א׳ ודאי קשה דגדול אמאי פורס על שמע ומתרגם. הילכך נ״ל דודאי דפוחח ליכא משום לא יראה בך ע״ד אפילו לפירוש התוס׳ דפוחח היינו שלובש בגדים קרועים. מ״מ וודאי מיירי דערותו מכוסה. והט״ע דאין קורין בתורה משום כבוד וכדפירש״י גופי׳ במתניתין ומיבעיא לי׳ בקטן דאיכא למימר דאינו מוזהר על כבוד ציבור. והא דקאמר ותיבעי לך ערום היינו דמ״מ ערותו מכוסה. ומהתימא על פירש״י שתלה טעמא דפוחח משום לא יראה בך ע״ד ובמתניתין פירש משום כבוד ציבור עכ״ל בעל ט״א ז״ל:

**ויען** כי הגאון ז״ל הניח דברי מאורן של ישראל מרן רש״י ז״ל בתימה. ע״כ נלע״ד ליישבו בפשיטות אשר אין כאן שום סתירה בדבריו הקדושים. ותחילה נתרץ בע״ה מה שהקשה איך מניחין לקטן ערום לעשות איסור בידים ולקרות בתורה. י״ל דחילוק גדול יש בין היכא שהקטן אוכל נבלות או עושה שאר איסור אשר אין מן האיסור שום מצוה אז ודאי דלמ״ד דב״ד מצווין להפרישו דמפרישין אותו. ולמ״ד דאין ב״ד מצווין להפרישו מ״מ לא ספינן ליה בידים. אמנם אם הקטן עושה מצוה אך עשיית המצוה הוא ע״י איזה איסור אז משום חינוך מצוה מותר לספות לו בידים. ודברינו אלה מבואר בתוס׳ פסחים (דף פ״ח ע״א) בד״ה שה וכו׳ וז״ל וא״ת והאיך מאכיל פסח שלא למנויו והא דקטן אוכל נבלות אין ב״ד מצווין להפרישו לספות לו בידים אסור כדאמרינן בפרק חרש (דף קי״ד). ואור״י דהתם ילפינן מלא תאכלם ולא תסור אלא דומיא דנבילות ושרצים אבל כה״ג דאיכא חינוך מצוה שרי עכ״ל. ולפ״ז ה״ה בנידון דידן כיון דאיכא חינוך מצוה של קריאת התורה מותר להניחו לקרות ערום. [ואין לחלק ולומר דשאני התם דאי אפשר בענין אחר שיקיים הקטן מצות אכילת פסח ע״י מינוי. דהא אין מינוי הקטן מינוי ולכן שרי ליה לאכול משום חינוך מצוה. אבל הכא הלא אפשר לכסות ערותו. אך זה אינו דהא ודאי הכא כמי מיירי בכה״ג שאין לו במה לכסות ערותו] ולפ״ז אין אנו צריכין לדחוק ולאוקמי דוקא בקטן שאינו ראוי לביאה וכמש״כ מרן הגאון בט״א לעיל. אלא דמיירי שפיר בכל הקטנים ואליבא דכ״ע. גם מה שהקשה נהי דהקטן אינו מוזהר כו׳ מ״מ הציבור שסביבהכ״נ א״א שלא יראו ערותו כו׳. גם זה נלע״ד פשוט דהציבור יכולין להפוך פניהם באופן שלא יראו ערותו. ולפי זה הוא פשוט הכל. דאיתא במס׳ סופרים פי״ד הי״ד פוחח הנראים כרעו או בגדיו פרומים או מי שראשו מגולה כו׳ ופשוט כוונתו דאף באחד מכל אלו נקרא פוחח ובודאי אנו מוכרחין לומר דאף אם כרעיו נראין מ״מ ערותו מכוסה ואין לבו רואה את הערוה דאל״כ ודאי דאסור לפרוס על שמע ורש״י ז״ל במתניתין דפירש פוחח ערטילאי והוא כפירוש הראשון של מס׳ סופרים שכרעיו נראין אבל הא וודאי דערותו מכוסה וכדברינו לעיל. ולכן במתניתין דמיירי בגדול שהוא מוזהר על לאו דולא יראה בך ערות דבר. ואם הוא ערום מכל וערותו נראה הלא ודאי דמלבד כבוד ציבור. הלא גם לעצמו אינו רשאי לברך ולקרות בתורה וע״כ פירושו שערותו מכוסה דאז לעצמו מותר לו לקרות ולברך. אמנם בציבור לא מפני כבוד ציבור. אבל בגמ׳ דמיירי בקטן שאינו מוזהר על לאו דולא יראה בך ע״ד מיירי אף בקטן דערום מכל. וערותו מגולה וכמו שפירש״י

---

אמנם לפי מה שהוכחנו דלמ״ד ק״ש מה״ת יש לה השלמה וגם בעת שקורא ק״ש בין בזמנה בין כשמשלימה בזמן ק״ש הסמוכה אז אינו מקיים ע״י קריאתה מצות ת״ת רק מצות ק״ש. אמנם כשקורא ק״ש באמצע היום לשם מצות ק״ש הוה אמינא דאינו מקיים בזה שום מצוה. מצות ק״ש אינו מקיים דהא אין עתה זמנה. ומצות ת״ת ג״כ אינו מקיים דהא אף דקיי״ל מצות א״צ כוונה מ״מ היכא שמכוין להדיא על דבר אחר ודאי דאינו מקיים המצוה. וכיון דכאן הי׳ מכוין בקריאתו לשם מצות ק״ש סד״א דאין לו שום שכר על קריאתו. ולכן השמיענו מתניתין שפיר דיש לו שכר כאדם הקורא בתורה:

שפירש"י ז"ל *). והוכיח רש"י כן מהא דא"ל אביי ותיבעי לך ערום אשר לכאורה יקשה מאוד קושייתו ממנ"פ אם מפרש להאי פוחח כשתם פוחח דרק כרעיו נראין אבל ערותו מכוסה וכמו שהוכחנו בהגה"ה א"כ מאי מקשה ותיבעי לך ערום דלמא בערום פשיטא ליה דאסור משום גילוי ערוה אבל בפוחח מיבעיא ליה. אלא ודאי דפשיטא ליה לאביי דהאי פוחח מיירי שכל רגליו מגולין עד שערותו נראה ג"כ וא"כ לכאורה מאי מיבעיא ליה דהא אסור לקרות בתורה משום ולא יראה ע"ד אלא ודאי דפשיטא ליה דהקטן אינו מוזהר על לא יראה בך ע"ד. ולפ"ז יש לחלק בין קטן לגדול בשניהם. א' דאם ערותו מגולה הגדול מוזהר ע"ז ואף לעצמו אסור לו לקרות. והקטן אינו מוזהר ומותר לו לקרות. ב' הגדול אף שערותו מכוסה מ"מ אם כרעיו נראין היינו למעלה מהקניא אף דלעצמו מותר לקרות מ"מ בציבור לא משום כבוד ⁘ ציבור. אבל בקטן אף שערותו מגולה ליכא גם משום כבוד ציבור יען דכן דרכן של קטנים לילך יחפים ואינם מתביישים אף אם ערותם נראה. או שיש לומר דהיכא דנוגע לכבוד ציבור אין לחלק בין קטן לגדול. וזה שנראה לענ"ד בכוונת רש"י ז"ל גדול פוחח הוא דאסור משום ולא יראה ע"ד אבל קטן אינו מוזהר. [ומיירי אף כשערותו מגולה וכיון שאינו מוזהר ליכא בי' אף משום כבוד ציבור] או דלמא לא פלוג מתניתין בין קטן לגדול [וכוונתו דבציבור אין חילוק בין קטן לגדול ואף אם ערותו מכוסה מ"מ אם כרעיו נראין איכא כבוד ציבור בקטן כמו בגדול] ולענד"נ דגם מלשונו הקדוש של מרן רש"י ז"ל נראה דתחילת דבריו שכתב דגדול פוחח אסור משום לא יראה בך ע"ד לא קאי אמתניתין אלא בעלמא קאי. דהנה ז"ל גדול פוחח הוא דאסור משום ולא יראה וגו' אבל קטן אינו מוזהר א"ד לא פלוג מתניתין בין קטן לגדול. ולכאורה תיבת מתניתין הוה ליה למימר בתחילת דבריו. והכי הול"ל גדול פוחח הוא דאסור במתניתין משום וכו'. אמנם לדברנו ודאי דמיפשט פשיטא ליה לרש"י ז"ל דמתניתין מיירי דערותו מכוסה ואינו אסור אלא משום כבוד ציבור. רק הכא מיבעיא ליה אם שייך גם בקטן משום כבוד ציבור. ולכן כתב מתחילתו גדול הוא דאסור אף לקרות בעצמו משום ולא יראה ע"ד. אבל הקטן אינו מוזהר וכיון שאינו מוזהר ע"כ ליכא גביה גם משום כבוד ציבור. א"ד לא פלוג מתניתין [וזה קאי אמתניתין והיכא דערותו מכוסה רק שכרעיו נראין] בין קטן לגדול ואף בקטן איכא משום כבוד ציבור אף היכא דערותו מכוסה וכש"כ כשערותו מגולה ונראה ודאי אסור משום כבוד ציבור. דהא בגדול כשערותו מכוסה רק שכרעיו נראין ג"כ מותר לו לקרות בעצמו ומ"מ בציבור אסור. כן ה"ה בקטן אף דלעצמו אינו מוזהר על ולא יראה מ"מ בציבור אסור. ופשיט ליה אביי מניה וביה מדאיבעיא ליה בקטן פוחח ולא איבעיא ליה בערום מכל. הלא כל עיקר איבעיא שלו אף כשערותו מגולה אי שייך אצלו כבוד ציבור. וא"כ ספק זה גופה הי' יכול למיבעי גם בערום בכל גופו. אלא מדלא מספק בערום מסתמא מפשיט פשיט לך דבערום דכל גופו איכא כבוד ציבור. וא"כ אף בפוחח כיון שערותו מגולה או מכוסה. אם כרעיו נראין איכא משום כבוד ציבור. כן נלענ"ד ליישב דברי מאורן של ישראל רבינו רש"י ז"ל ולסלק מעליו התמיהות הנ"ל:

**אנן** רואין מזה דאי לאו מפני כבוד ציבור הי' מותר לקטן ערום לקרות בתורה ולהוציא הציבו'. ואע"ג שהיו צריכין לענות אמן על ברכותיו הי' מותר לענות. ולפ"ז כשמברך לעצמו ודאי דמותר לענות אמן על ברכותיו כשמברך דרך ברכה [עיין ברכות (דף כ"ג ע"ב)] אף אם הוא אינו מקונח או שערותו מגולה. כיון שאינו מוזהר בכל זה. ושרי ליה לדידיה לברך אז משום חינוך מצוה. ולכן מותר ג"כ לענות אמן על ברכותיו:

---

# סימן י.

## אם יש היתר להשמיע קול בתפלה בלחש.

**הגאון** מרן בעל בכור שור ז"ל בפירושו על מס' ברכות (דף ל"א) כתב ז"ל באו"ח סי' ק"א כתבו הטור ושו"ע שלא ישמיע קולו בתפילתו רק ישמיע לאזניו בלחש. ונ"ל דגם אם ידבר והעומד נגדו לפניו או אצלו ממש ישמע דבריו שפיר דמי ולא אסור כ"א השמעת קולו ממש. וראי' ברורה מגמ' יומא (דף ע"ג) דאמרינן אין שואלין בקול שנא' ושאל לו וכו' עד אלא כדרך שאמרה חנה בתפילתה ופירש"י ושאל לו שאין שומע אלא הוא עכ"ל. אלמא דתפילת חנה כמי הי' שרי בגוונא דאחר שומע ואין אסור כ"א השמעת קול ששמעו כל סביביו אפילו אינו עומד אצלו ממש. אלא שמלשון המג"א לא משמע כן. גם תימא שלא חילקו הפוסקים מגמ' ערוכה זו ול"ע עכ"ל בעל ב"ש. ואנכי בענ"ד נראה דאין מגמ' זו שום תימא וקושיא על כל הפוסקים שפסקו דאסור להשמיע כלל אפילו להעומד אצלו סמוך ממש. דכוונת הגמ' לדמות לתפילתה של חנה כמו שהתפללה בלחש כ"כ שלא

---

*) הגה"ה. ולא זכיתי להבין מש"כ מרן הב"ח ז"ל בהגהותיו שם על פירש"י ז"ל וז"ל פוחח ערום ויחף מתרגמינן ערטילאי ופחח ובמס' סופרים מפרש כל שכרעיו נראין הס"ד. וג"ב דרש"י בא ליישב מה שקשה דאי פוחח דהכא ביחף ברגליו לחוד קאמר אמאי אינו נושא כפיו כו' . כדפי' להדיא בדף זה ע"ב. ע"כ הביא מס' סופרים דפוחח דהכא כל שכרעיו נראין דהיינו דאין לו בתי שוקיים דזה נמי נקרא פוחח שהולך יחף לגמרי שאין לו אף בתי שוקיים ומשו"ה פירש רש"י בסמוך דאית ביה משום ולא יראה בך ערות דבר דכיון דאין לו כלל בתי שוקיים אית ביה איסור ראיית ערוה. אבל בחולץ מנעליו ואית ליה בתי שוקיים אע"ג דיחף הוא לית בי' איסור דראיית ערוה ולא הוה קמיבעי ליה מידי בקטן עכ"ל. ולא זכיתי להבין ד"ק מה הוקשה לו לפי מש"כ ברש"י שלפנינו דז"ל פוחח במס' סופרים מפרש כל שכרעיו נראין ערום ויחף מתרגם ערטילאי ופוחח עכ"ל. ובוודאי כוונתו לפרש מנין לו למס' סופרים לפרש דפוחח הוא שרגליו נראין ולא שהוא ערום לגמרי ויהי' באמת אסור גם לפרוס על שמע מטעם ולא יראה בך ע"ד לכן הביא מדמפרש התרגום על ערום ויחף ערטילאי ופיחח מסתמא ערטילאי הוא פירוש של ערום ופוחח הוא תרגום של יחף. ובודאי הוא רק יחף לחוד ואין ערותו נראית. דאם ערותו נראה וכפי פירש הב"ח ז"ל ודאי דיקשה עליו מאוד תמיהת הט"א א"כ אמאי פורס על שמע דולא יראה בך ע"ד כתיב אלא ודאי דערותו מכוסה או שהולך בבתי שוקיים או כתונתו מכסה ערותו וגם הוא חגור מתחת לבו כדי שלא יהא לבו רואה את ערותו. ומה שהקשה הב"ח ז"ל דאי ביחף לחוד אמאי אינו נושא כפיו דהא בלאה"כ צריך לחלוץ מנעליו. נלענ"ד פשוט. דכן אמנם דכל הרגל כולה נקרא בשם כרעיים [עיין רש"י תמיד (ד' ל"א ע"א) ד"ה ונתנו וכו' ובערוך ערך כרע] מ"מ יש חילוק ברגל גופיה בין מה שתחת מקום שנכפף הרגל היינו (הקניא) ובין מה שלמעלה מזה דבחלק שמתחתיו דרכן של ב"א לפעמים שהולכים יחף. אמנם במה שלמעלה מזה אדרבה תמיד ⁘ הם הולכים מכוסים. ולכן מי שהולך ברגלים מגולין באותו החלק שלמעלה מהקניא אין זה כבוד ציבור ובכה"ג מיירי מס' סופרים ורש"י אבל הא ודאי שערותו מכוסה כדברינו לעיל ולכן פורס על שמע אבל ⁘ אינו נושא כפיו ולקרות בתורה. אבל סתם כהנים כשנושאים כפיהם אינם יחפים רק בתחתית הרגל וליכא בזה משום כבוד ציבור:

שלא שמע שום אחר אפילו העומד אצלו רק המתפלל ומי שהתפללה אליו הוא ממ"ה הקב"ה וכמו שארז"ל שם בגמ' המגביה קולו בתפילתו ה"ז מקטני אמנה ואסור להשמיע תפילתו לשום אדם אחר. כן הכא נמי דכתיב ושאל לו משמעו נמי דבא למעט דאסור להשמיע לשום אדם אחר רק השואל והנשאל כמו בתפילה שאינו שומע רק המתפלל ומי שמתפללים אליו. ולפ"ז אדרבה מוכח מגמ' זו נמי שאסור להשמיע תפילתו כ"כ עד שישמע איזה איש אחר ואפילו העומד בסמוך לו לא ישמע. ובתק"ז תיקון י' מחמיר מאוד בזה דז"ל שם בזמנא דאינון ביחודא חדא צריכין ישראל למיקם בצלותא בחשאי כו' ובגין דא בעמדם ישראל בעמידה לאתערא לגבה מ"י ברכאן בחשאי לארקא לה ברכאן כו' דלא צריך לאשמע קלא כגוונא דחנה דאתמר בה וקולה לא ישמע. והכי צריכין ישראל ליחדא בכת זווגייהו בחשאי בענוה באימה ברתת ובזיע כו'. ואם אשתמע קליה מיד לפתח חטאת רובץ. ולא עוד אלא דאיהו זעיר במהימנותא דהכי אוקמוהו קדמאין המשמיע קולו בתפילתו ה"ז מקטני אמנה כו'. ומזה מוכח ג"כ דאפילו אם העומד אצלו ממש שומע ג"כ אסור דהא מדמה זה ליחודא דזיווגא. ובזוה"ק פ' ויגש ד' ר"ז סוף ע"ב ז"ל ואוקימנא מאן דצלי צלותיה קמיה מאריה אצטרך לי' דלא לאשמע קליה בצלותיה. ומאן דמשמע קליה בצלותיה צלותיה לא אשתמע מ"ט בגין דצלותא לאו איהי קלא דאשתמע דההיא קלא דאשתמע לאו היא צלותא כו'. ומזה מוכח יותר דאפילו לא נשמע רק למי שעומד סמוך אצל המתפלל ג"כ אסור [ועיין בס' שלחן המלך בביאורו על הרמב"ם בהל' תפלה פ"ה ה"ט מה שהאריך בזה]:

---

# סימן יא.

## שאלה אם יש בביהמ"ד מוצץ אם פוטר מלומר תחנון כמו שאר מוהלים.

**נשאלתי** מחכם אחד לפי מה דקיי"ל דבעב"ר והמוהלים כשהם מתפללים בביהכ"נ אין אומרים תחנון (עיין או"ח סי' קל"ד) אם אין שם רק מי שכבדוהו במצות מצילה אם פוטר מלומר תחנון כי הוא ג"כ מהמוהלים או לא. והשבתי דזה תליא במחלוקת הרמב"ם והרא"ש ז"ל דהרמב"ם ז"ל ס"ל דבכל המצוות חוץ מע"ז ג"ע וש"ד כיון דאינו מחויב למסור נפשו עליהם לכן אף אם ירצה למסור נפשו אינו רשאי. והרא"ש ז"ל ס"ל דאם רוצה למסור נפשו על כל המצוות רשאי. והובא ביו"ד סי' קנ"ז עיי"ש היטיב *). והנה לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דאסור למסור נפשו על שאר המצוות. א"כ איך צותה התורה למול הלא אחר המילה מסוכן התינוק ומחללין שבת עבורו. ומי שמתו אחיו מחמת מילה יוכיח דאינו רשאי למול כל ימיו. וא"כ יקשה לכאורה על כל אדם איך רשאין למולו ולסכנו בסכנת נפש ולומר דאזלינן בתר רובא דאינן מתים מחמת מילה הוא דוחק קצת ואנו מוכרחין לומר כיון דארז"ל שבת (קל"ג ע"ב) האי אומנא דלא מייץ סכנתא כו' ממילא ידעינן דע"י המצילה מעבירין מעל התינוק הסכנה ולכן מותר למולו. וא"כ הלא המוצץ הוא מעלם הנצרך למצות מילה דבלאו איהו לא הי' רשאין למולו ולכן כמו דשאר מוהלין פוטרין מתחנון כן הוא המוצץ. אבל לדעת הרא"ש ז"ל דס"ל דרשאין למסור נפש גם על כל שאר המצוות. וא"כ מותר למול אף אם לא ימצוץ והמצילה אינה הכרחית למצות המילה ואינה באה אלא להעביר הסכנה ממנו ומצות המוצץ לא הוי אלא כשאר מצוה של האדם המעביר את חבירו ומצילו מסכנה שהיא בה. ואף כי מצוה זו היא גדולה מכל המצוות מי שמציל את חבירו מסכנת נפשות מ"מ אינו מיפטר או מלומר תחנון [דזה אינו אלא למי שנחשב אצלו אותו יום ליום טוב] כמו כן גם המוצץ אינו פוטר. כן י"ל לכאורה. אמנם לאחר העיון ודאי דינו כשאר מוהלים ופוטר מלומר תחנון. ואחר שנים הרבה מצאתי בשו"ת מהרי"א הנקרא יהודה יעלה ז"ל מאו"ח סי' ו' בד"ה גם כו' ז"ל גם הערימו סוד להפר ברית לבטל המצילה במצות מילה ולגלת יאבדו מבלי משים כי המצילה מפרק הדם והוא אב מלאכה ודוחה שבת ווי"כ ואי לאו דמעכב המצילה לגוף המצוה לא הי' דוחה שבת ווי"כ אלא ודאי כך נתנה הלל"מ מלבד טעם הסכנה הנאמר בגמ' וכש"כ לדעת המורה בס"פ מ"ע מסלובי שטעם המצוה במילה להשלים חסרון המדות להחליש זה האבר בשפיכת דמו דוקא עכ"ל. והמעיין בשו"ת משיב נפש שנדפס מחדש מהרב הגאון דאקטער שערהיי בליט"א בחלק שני ה' מילה שהאריך בראיות מש"ס והאבונים להוכיח שהמצילה היא דוקא בפה. וכן ע"פ דאקטאריע היא דוקא בפה ושהיא מעקרי מצות מילה. יבואר לך איך הטועים מתפלספים דזמנינו:

---

# סימן יב.

## באור הרמב"ם ז"ל פ"ג מה' אישות הכ"ג לתרץ ד"ק ממה שהשיג עליו רבינו בעל או"ז ז"ל.

**רבינו** בעל או"ז ז"ל בהלכות ק"ש אות כ"ה מפלפל שם אם לא בירך על המצוות עובר לעשייתן אם יוכל לברך אחר גמר מצוותן. וכתב ז"ל אלא ודאי ההיא דרבינא (האמור בברכות ד' נ"א ע"א עיי"ש) שאני דמיירי בסעודה דאסור לאדם שיהנה מעוה"ז בלא ברכה. וכיון דעבר ואכל והגיע ברכה האחרונה צריך לברך ברכה אחרונה. משא"כ ברכת המצוות הואיל ואין אחריה ברכה אימא אפילו אחר מעשה יחזור ויברך. והביא ראיה הרב ר' משה ב"ר יעקב זצ"ל דתנן סוף פ' ער"פ בירך על הפסח פטר את הזבח. וזבח היא חגיגת י"ד והיתה נאכלת בראשונה. והיכי משכחת לה לאו כגון ששכח ואכל הזבח בלא ברכה והביאו את הפסח ובירך עליו וקתני פטור. הא לא בירך על הפסח לא פטור וצריך לברך על הזבח אע"פ שנגמר ואכל. ודלא כדברי הרב הרמב"ם זצ"ל שכתב בפ"ג ה"א הכ"ג שאם קידש את האשה ולא בירך קודם קידושין לא יברך אחר קידושין. אפילו לפי דבריו שעושה אותו כברכת המצוות כו' עכ"ל [ועיין ש"ך ז"ל ביו"ד סי' י"ט סעק"ג שהביא שם דעת או"ז וסייעתו ודעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש מש"כ בזה]:

**ואנכי** בענ"ד אף כי אין בידי להכריע להלכה כדברי א' מרבותינו ז"ל מ"מ אכתוב מה שנלענ"ד לתרץ דעת רבינו הרמב"ם ז"ל ע"פ מש"כ בספרי מתת ידו ח"ר (ד' ע"ז ע"ב) סי'

*) הגה"ה. ועפ"ז אמרתי להסביר מה דאיתא בב"מ (ד' ס"ב ע"א) שנים שהיו מהלכין בדרך וביד א' מהם קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה א' מהם מגיע ליישוב דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו שניהם ואל יראה א' במיתתו של חבירו עד שבא ר"ע ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חבירך עכ"ל. ואמרתי דפליגי במחלוקת הר"מ והרא"ש ז"ל ובו"פ ס"ל כדעת הרא"ש ז"ל דמותר למסור נפשו על כל המצוות. ולכן אמר בלשון זה דמוטב שישתו שניהם כו' דלשון זה משמע דרך עצה וכוונתו דאע"ג דאינו מחויב למסור נפשו בזה. מ"מ כיון דרשאי למסור נפשו לכן אמר בדרך עצה דמוטב שישתו שניהם כו'. אמנם ר"ע ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל דאינו רשאי למסור נפשו. ולכן אמר עד שבא ר"ע ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין כו':

סי' י"א ד"ה אכן כו' והוכחתי שם דאם לא בירך קודם אכילתו ומברך באמצע אכילתו מתקן גם מה שאכל מקודם בלא ברכה והוי כאילו בירך קודם אכילתו. והבאתי שם כי כן מצאתי במעדיו"ט ז"ל שכ"כ עיי"ש ולפ"ז הלא הוא הדין גם בברכת המצות כגון אם לא בירך על מצות תפילין או ציצית עובר לעשייתן ונזכר בעוד שהוא לבוש בתפילין או בציצית ומברך עליהם על מה שילך עוד לבוש בהמצוה או בעשיית מצוה אחרת. מתקן ג"כ גם על אותו הזמן שעבר ושעסק בהמצוה עד עתה בלא ברכה. ות"ל כי אחר כמה שנים שכתבתי סברא זו הרא' לי החונן לאדם דעת ומצאתי בשיטה מקובלת ז"ל על מס' ברכות בפירושו (בדף י"ד ע"ב) ד"ה רב כו' שכ"כ להדיא וז"ל וא"ת למאי דס"ד כו'. וי"ל שהוא היה מניח אותם בעוד שהוא מתפלל ולא היה מברך עליהם עד לאחר התפלה. ואע"ג דכל המצות מברכין עובר לעשייתן. איכא למימר כיון דתפילין מצותן כל היום והיא מצוה נמשכת הרי הוא כמברך עליהם עובר לעשייתן כו' ואע"פ שכבר עשה קצתה מהניא ברכה לשעבר ולהבא ודכוותה בסוכה כו' עיי"ש [א"ה. מד"ק של בעל שמ"ק ז"ל הללו נתייסד אצלי גם דעתי מש"כ בח"ר דלעיל בברכת אכילה אשר הבאתי שם שכיוונתי לדעת המעיו"ט ז"ל שחולק בזה על רמ"י ז"ל וס"ל דלא יצא על שעבר. אמנם מד"ק של השמ"ק ז"ל ראיה והוכחה גדולה לדעת מעיו"ט ז"ל. וברוך החונן לאדם דעת שהנחני בדרך מטרת האמת]:

**ולפ"ז** הלא גם במצות אכילת הזבח אם לא בירך על הזבח קודם אכילתו. ובאמצע אכילתו מברך אקב"ו לאכול הזבח יוצא בזה גם על שעבר ואכל עד עתה בלא ברכה. ואיתא בירושלמי סוף פסחים דלכן ברכת הפסח פוטר את של זבח. יען דהפסח עיקר והזבח טפל עיי"ש:

**וזהו** שהשמיענו מתניתין דאם לא בירך כלל על הזבח אפילו באמצע האכילה ונזכר לאחר האכילה קודם שאכל הפסח. ואף אם לא נזכר כלל שלא בירך על הזבח ועל הפסח בירך אקב"ו לאכול הפסח. לכן אחרי דהזבח טפל ואינה באה אלא בשביל הפסח. לכן ברכת הפסח פוטרתו ונחשב כאילו בירך באמצע הזבח שהיה פוטר ויוצא באותה הברכה גם על מה שאכל מקודם בלא ברכה. ה"ה נמי בזה דגמר אכילת הזבח בלא ברכה. כיון דשניהם מצות אכילה ונחשבין כמצוה אחת. וכיון דעיקר פוטר את הטפילה. ע"כ השמיענו דברכת הפסח שמברך אח"כ פוטר את הזבח שאכל מקודם בלא ברכה. ועתה חשוב אלו כאילו בירך על הזבח ג"כ. ואין הכ"נ דאם לא בירך לא על הזבח ולא על הפסח ונזכר לאחר שאכל כל הפסח. לא יברך כלום אחריהם וכדעת הרמב"ם ז"ל דאחר עשיית המצוה לא יברך. כנלע"ד ליישב דעת רבינו ז"ל שלא תיקשי עליו ממתניתין ושלא יהי' ח"ו כטועה בדבר משנה:

**כל** זה כתבתי לפי מה שמפרש הר"מ בר"י ז"ל דמתניתין דברכת הפסח כו' מיירי שאכל הזבח קודם אכילת הפסח. ולכן כתבנו דאף אם גם הרמז"ל יפרש כן המתניתין אין להקשות עליו. אמנם לענד"נ די"ל לפרש מתניתין פשוט. דנחזי אנן אע"ג דמצוה לאכול הפסח על השובע כדאיתא בפסחים (ד' ק"כ ע"ב) אין מפטירין כו' וכ"פ הרמז"ל פ"ח הלכות מצה ה"ט. מ"מ נלע"ד דאם קודם שהתחיל לאכול הפסח נדמה להאדם שיספיק לו אכילת הפסח לבד לשובע. ובאמצע אכילתו הרגיש בעצמו שלא יהיה שבע בהפסח לבד. ורוצה להפסיק מאכילת הפסח ולאכול מעט או הרבה מהזבח כדי לגמור אכילת הפסח על השובע. הנה אף כי לע"ע לא מצאתי דין זה להדיא. מ"מ נלע"ד לדבר פשוט שמותר לעשות כן. דהא אפילו אחר גמר אכילת הפסח דתנן שם אין מפטירין כו' ומפרש בגמ' כדי שישאר טעם פסח בפיו וכ"כ שם הרמב"ם ז"ל וז"ל מצוה לאכול הפסח על השובע. ולפ"ז הלא אדרבה מצוה יותר לאכול מן הזבח באמצע אכילת הפסח כדי שיקיים גמר מצות אכילת הפסח על השובע. וכפשטות לשון מתניתין אין מפטירין אחר הפסח כו' ומשמע דבאמצע ודאי דמותר לאכול כל דבר כדי שיגמור אכילת הפסח על השובע וישאר טעם פסח בפיו. ומצוה לעשות כן אפילו לכתחילה [וברוך החונן דעת כי אחר שכתבתי זאת מסברא. מצאתי למרן הגלי"ח ז"ל על פסחים שכ"כ להדיא בביאורו על משנה זו עיי"ש]:

**ולפ"ז** י"ל דרבינו הרמז"ל מפרש המתניתין כה"ג דאם אכל הזבח קודם הפסח ובירך עליו אינו פוטר בזה של פסח שיאכל אח"כ. אבל ברכת הפסח פוטר של זבח היינו בגוונא דלעיל דאם התחיל לאכול הפסח ובירך עליו ברכת הפסח ובאמצע ראה שלא יהיה שבע בהפסח לבד ורוצה לאכול באמצע מן הזבח כדי שיגמור אכילת הפסח על השובע אז א"צ לברך על הזבח דברכת הפסח פטרו. דבזה ודאי דהזבח טפל והפסח עיקר. דהא כל עיקר אכילתו הזבח באמצע אכילת הפסח כדי שיגמור הפסח על השובע וכמש"כ לעיל דעת הירושלמי דהפסח עיקר והזבח טפל וקיי"ל בכל מקום דעיקר פוטר את הטפל. ולפ"ז אין ממתניתין שום התחלת קושיא על רבינו הרמז"ל:

---

## סימן יג.

**כשחל** יו"ט במוצ"ש ושכח בתפילתו והתחיל אתה חונן דקיי"ל דצריך לגמור אותה ברכה ויחזור לאתה בחרתנו [עיין סימן רס"ח סע"ב באו"ח]. איך יעשה באתה חוננתנו אם צריך לאומרה באתה חונן ואמרינן דאחר שהתחיל אתה חונן וצריך לגומרה כפי שתקנו ע"כ צריך לומר גם אתה חוננתנו. או דילמא אחרי דצריך לחזור אחרי שיגמור אתה חונן בחונן הדעת ולהתחיל אתה בחרתנו ושם תקנו לומר ותודיענו דמשבח שם על הבדלת בין קודש לקודש דשייך להבדלת בין קדושת שבת לקדושת יו"ט. אבל אתה חוננתנו תקנו על הבדלת בין קודש לחול לא יאמר כדי שלא יעשה יו"ט לחול:

**לכאורה** יש לומר דזה תליא במחלוקת שנויה. דאיתא בברכות (דף ל"ג ע"א) הבדלה בחונן הדעת מ"ט אמר רב יוסף מתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה ורבנן אמרי מתוך שהיא חול קבעוה בברכת חול. ולכאורה צריך להבין במאי פליגי רבנן על רב יוסף ומ"ט לא ניחא להו לרבנן בטעמא דר"י. ואין לומר משום דלטעמייהו מבואר יותר טעמייהו דרבנן דמתניתין דלא ס"ל כר"א דאמר בהודאה ולכן אמרו בטעמייהו מתוך שהיא חול וכו' ולאפוקי בהודאה שהיא גם בתפילת שבת ויו"ט. זה אינו דהא אף לטעמא דרב יוסף ג"כ מבואר טעמייהו דרבנן דמתניתין שפיר דמתוך שהיא כו'. אבל ברכת הודאה לא קבעוה על חכמה:

**ומזה** שנלע"ד בע"ה בזה עפ"י מש"כ הט"ז ז"ל באו"ח סי' רצ"ד סע"ק א' ז"ל כתב ב"י בשם א"ח אין מתחילין באתה חוננתנו לפי שמשנה מטבע שטבעו חכמים אלא מתחיל באתה חונן כו'. וכן כתב הרמב"ם ז"ל והעולם נוהגין לומר אתה חוננתנו שאין זה נקרא שינוי שהכל ענין אחד הוא עכ"ל ב"י. וכ"כ רש"ל בשם רבינו מנחם ומהר"ר יעקב פאלק דטועים האומרים אתה חוננתנו ואתה חונן כו'. ובלבוש כתב שיש לומר תרווייהו גם מו"ח ז"ל הסכים לומר תרווייהו כו'. ולענ"ד ברור בראיה לומר תרווייהו. כיון שכתב הטור סי' קי"ז לענין הזכרת טו"מ וז"ל ובאשכנז אין משנין בה כלל. אלא ששואלין בה טו"מ. א"כ ה"נ כאן דאמרו בגמרא שמזכירין הבדלה בחונן הדעת הוי ג"כ המשמעות כן שאין משנין הברכה אלא מזכירין בה אתה חוננתנו שהיא הבדלה. והכפל נ"ל

דלא

דל"ק כלל דבתחילה אומר על חכמה ובינה שנתן הש"י דרך כלל בכל עניני התורה. ועכשיו במוצ"ש מוסיף בה מעין המאורע דהיינו חכמת ההבדלה כמש"כ הטור בהדיא סימן קצ"ו וז"ל ומבדילין בה במוצ"ש ויו"ט משום שהיא חכמה שמה שהאדם מבדיל בין דבר לדבר חכמה היא לו לכך קבעוה בברכת חכמה כו' עכ"ל מרן הט"ז ז"ל בקיצור. וכן הביא בשו"ת באר שבע סי' מ"ו בשם הרב ר' יהודא ז"ל שכתב שם ז"ל ול"נ כו'. לפי דבתחילה אנחנו אומרים אתה חונן יהיה הודאה ושבח על מה שחנן למין האנושי בכללו. ואח"כ אתה חוננתנו כו' על מה שחנן לנו עם ישראל דוקא תורתו בלבם כו' עיי"ש *). והנה אף כי מרן הט"ז ז"ל כתב ע"ז שנ"ל ברור בה"י. מ"מ לענ"ד נראה שיש לפלפל בה דז"ל המשנה מזכירין גבורות גשמים בתחית המתים ושאלה בברכת השנים והבדלה בחונן הדעת. ולכאורה יש לדקדק למה בגבורות אמרו בתחיית המתים ולא אמרו במחיה המתים כפי הנוסח של סוף הברכ' וכן בשאלה אמרו בברכת השנים ולא אמרו כפי הנוסח של סוף הברכה במברך השנים. ובהבדלה אמרו בחונן הדעת כפי הנוסח של סוף הברכה. ולמה לא אמרו גם כאן בחנינת הדעת. וע"כ נלע"ד דיש לדייק מזה כדעת הפוסקים דס"ל דה"ל לומר במוצ"ש אתה חונן אלא מתחיל אתה חוננתנו. אף דגבורות גשמים מזכיר באמצע הברכה וכן בשאלה והיינו משנה מטבע של ברכה. יען כי דייקו לשון המשנה כדבריתו דהתם אמרו בתחיית המתים כוונתם שצ"ל כל נוסח הברכה של תחיית המתים ובתוכה יזכיר גבורות גשמים וכן בשאלה יאמר כל נוסח של ברכת השנים ובתוכה ישאל טל ומטר. אבל כאן אמרו בחונן הדעת להראות דהחתימה של הברכה יהי' אותה שאומר בכל תפילה אבל ההתחלה יתחיל מאתה חוננתנו וכן בטעם הכפל שנתן מרן הט"ז ז"ל דתחילת הברכה של אתה חונן קאי על כלל חנינת הדעת ואח"כ מוסיף בה מעין המאורע. לכאורה היא ג"כ מיותר דהא גם בואתה חוננתנו למדע תורתיך כו' קאי נמי על כלל חנינת הדעת של כלל התורה והיראה אך לא נכנסתי בזה בהכרעת דעת הפוסקים איך לומר במוצ"ש נוסח הברכה של אתה כי כבר נהגינן להתחיל אתה חונן וכל מקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג ופוק חזי מאי עמא דבר. אמנם זאת מצאנו מחלוקת הראשונים ואחרונים אם יתחיל במוצ"ש מאתה חונן או מאתה חוננתנו. ובזה י"ל דפליגי רב יוסף ורבנן. דכאשר נעיין בברכות אמצעית של תפילה נראה דברכת אתה חונן משונה משאר ברכות אמצעיית אשר כולן הם רק בקשות ושאלת צרכיו מתחילות וגומרות רק בבקשות. וברכת אתה חונן מתחיל בשבחו של מקום ב"ה ואומרין אתה חונן לאדם דעת כו' ואח"כ מתחיל בבקשה חננו מאתך כו'. וכן אתה חוננתנו ג"כ התחלתה היא בשבחו של הקב"ה ואח"כ מתחיל בבקשה אבינו מלכנו כו' חשוכים מכל חטא כו'. והנלע"ד בטעמו של דבר דמלבד מה שיסדו לנו אכנה"ג לסדר שבחו של מקום ב"ה בג' ברכות ראשונות וכמו שארז"ל לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ב"ה ואח"כ ישאל צרכיו. הנה מלבד זה הוסיפו עוד ליתן שבח למקום ב"ה על חנינת הדעת בהתחלת ברכות האמצעיות. יען כי חנינת הדעת היא הטובה הכלליות בכל עניני האדם בגופו ונפשו ומאודו וכמרז"ל כל אדם שאין בו דיעה כו'. והעיקר כי מחנינת הדעת באדם לדעת טוב ורע ולבחור בטוב ולמאום ברע בא להכיר את בוראו והשגחתו ולהפיל תחינת כל עניניו רק לפניו יתברך:

**אך** עדיין צ"ל למה מתחיל גם בהבדלה בשבחו של מקום ב"ה אתה חוננתנו למדע תורתיך כו' הלא שבחו של מקום ב"ה כבר אמר באתה חונן. וע"כ י"ל דרב יוסף ס"ל כדעת הפוסקים דבמוצ"ש א"צ"ל אתה חונן רק יתחיל אתה חוננתנו דבו איכא נמי שבחו של הקב"ה תחילה וענין ההבדלה וגם בקשה. והעיקר שבה היא ההתחלה נתינת השבח להקב"ה וע"כ אמר מתוך שהיא חכמה היינו העיקר שבאתה חוננתנו היא החכמה לפיכך קבעוה בברכת חכמה. ואמנם רבנן לא ניחא להו בזה וס"ל דאם נאמר כן שהעיקר בהבדלה היא נתינת הודאה למקום ב"ה על חנינת החכמה א"כ בהודאה הי"ל להו לתקוני וכמו שס"ל לר"א שם במתניתין דבהודאה צ"ל הבדלה ולכן ס"ל לרבנן דבגמרא דחכמים דמתניתין ס"ל דעיקר ההבדלה הוא על בקשת הצרכים אשר בשבת היא אסור להזכיר בקשת הצרכים ועתה מותר ולפיכך אמרו מתוך שהיא חול קבעוה בברכת חול ולדידהו י"ל דס"ל דצריך לומר גם אתה חונן ואינו יוצא במה שאומר אח"כ אתה חוננתנו. יען כי אתה חוננתנו איננה עקרית בהבדלה רק בקשת הצרכים ומשום הכי לא שבקינן מלומר אתה חונן שהיא עקריית סידור שבחו של מקום בכל תפילה ובכל יום קודם בקשת הצרכים ומה שאומר אח"כ גם אתה חוננתנו אין זה מכפיל בדברים. אלא רק שהיא כמפרט והולך טובת המקום ב"ה בחנינת הדעת:

**או** יש לומר דרבנן ס"ל דאין זה כפל הדברים מה שאומרים אתה חונן ואתה חוננתנו והוא על דרך שאמר רב המנונא על ברכת אשר בחר בנו כו' שהיא מעולה שבברכות (בברכות דף י"א ע"ב) ופירש"י ז"ל שם לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל עכ"ל כן הדבר בזה דאתה חונן הוא שבח וקילוס להקב"ה ואתה חוננתנו היא שבח וקילוס לישראל על שחוננתנו והפליגנו מכל העם למדע תורתו ובירא(ת) ה' היא חכמה וזה והלמדנו לעשות חוקי רצונך ובזה אנו מובדלים מיתר הברואים. ולפ"ז שני ענינים [ולענד"נ שהיא טעם הגון ויסר לומר תרווייהו ופלא בעיני מדוע לא אמרו טעם זה הפוסקים דס"ל שצריך לומר תרווייהו כי לפי טעם זה הם ענינים נפרדים וכל נוסח של אתה חוננתנו קאי הכל על ההבדלה] הם ואין כאן כפל הדברים וצריך לומר תרווייהו ורב תודה להחונן לאדם דעת כי אחר שעלה ברעיוני כל זה מצאתי בביאורי מאורן הגר"א ז"ל על או"ח סי' רצ"ד שכתב ז"ל עט"ז וב"ח שהאריכו ליתן טעם על מנהגינו והלבוש נתקשה מאוד בזה וכתב לומר ב' פעמים וחננו עיי"ש וכ"ז ליתא ואין צורך לכל הדחוקים שנדחקו בזה. אלא כ"ל שיסוד מנהגינו היא ע"פ פלוגתא דר"י ורבנן בברכות (דל"ג ע"א) רי"א לפי שהיא חכמה וכו' ורבנן אמרי מתוך שהיא חול כו' וסברת פלוגתתם נראה שהיא כמש"א בירושלמי פרק ה' דברכות ז"ל ר' יודן אמר מטבע ברכה ואח"כ מבדיל ואתיא כרבי דרבי אמר תמיהני האיך בטלו חונן הדעת בשבת אם אין דעה תפילה מנין וכאן אם אין דעה הבדלה מנין. אמר ר' יצחק ב"ר אלעזר מבדיל ואח"כ אומר מטבע ברכה ר"א בן אנטיגנוס בי ר' ינאי בשם ר"א זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל ודכוותה אסור לו לאדם לתבוע צרכיו עד שיבדיל וכן צ"ל שם. ור"ל דלכך צריך לומר תחילה הבדלה קודם ברכה דחול. ובהני תנאי תליא פלוגתא הנ"ל בגמ' דילן דרב יוסף ס"ל כר' יודן דתמן אם אין דעה הבדלה מנין וש"א לפי שהיא חכמה כו'. ורבנן ס"ל בהא כר"י ב"א דתמן דס"ל

---

*) הגה"ה. אמנם הלבוש והב"ח פירשו דלכן אין כאן כפל דברכת אתה חונן קאי על שהם חכמה שנתן הבורא יתברך להאדם מיום הולדו והיינו בטבעיות והוויות עניני עולם ובזה כלולים כל האדם אשר על פני האדמה בין אומה הישראלית ובין שאר אומה"ע. ואתה חוננתנו היא הודאה על חנינת הדעת בתורה ויראה. ולפ"ז י"ל דפליגי רב יוסף ורבנן בזה דר"י סבר כסברת הט"ז דגם ברכת אתה חונן קאי על חנינת הדעת בתורה ורק דזה דרך כלל ואתה חוננתנו בדרך פרט ושניהם הם בענין אחד ולכן אמר מתוך שהיא חכמה כו' ורבנן ס"ל כדעת הלבוש והב"ח ז"ל דברכת אתה חונן היא על חכמת הטבעיית ואינן בענין אחד בדבר דזה קודש וזה חול. ולכן אמרו מתוך שהיא חול וכו':

דס"ל אסור לתבוע צרכיו כו' וזש"א מתוך שהיא חול ר"ל שעל ידה מותרין במלאכה קבעוה בברכות חול ולפי זה מנהגינו אליבא דכו"ע שאנו אומרים תחילה אתה חונן כו' כסברא ראשונה הנ"ל אם אין דעה כו' ואח"כ הבדלה קודם הבקשה לנאת ג"כ סברא שני' הנ"ל דס"ל אסור לתבוע צרכיו כו' ע"כ ל' הגר"א ז"ל. והמעיין יראה כי זכיתי לכוין בע"ה כמעט לדעת הגר"א ז"ל בטעם פלוגתתם דהא גם הוא מפרש דרב יוסף ס"ל דעיקר הבדלה היא על הודאת החכמה כסברת ר' יודן בירושלמי דס"ל כרבי שאמר תמיהני האיך בטלו חונן הדעת בשבת וכאן אם אין דעה הבדלה מנין ומשמע ס"ל דעיקר בהבדלה היא חנינת הדעת. ורבנן ס"ל דעיקר היא הבקשת צרכיו וס"ל כריב"א דמבדיל ואח"כ מטבע ברכה דאסור לתבוע צרכיו קודם שיבדיל:

**והנה** הירושלמי הלזה הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא. דזה לשון המפרש שם. מטבע ברכה של אתה חונן ואח"כ הבדלה ברכה חמישית וכרבי אתיא שמעתא דידיה דאמר רבי לענין אתה חונן תמיהני אם ביטלו אותו בשבת וכו' וכאן ה"כ אם אין דעה האיך נוכל להבדיל לפיכך אומר תחילה אתה חונן ואח"כ מבדיל. מבדיל ואח"כ מטבע ברכה כמו שאמר שמואל וכפשטא מילתא דר' עקיבא. לישנא אחרינא הני תרי אמוראי פליגי אליבא דרבנן ר' יודן סבר שמתחיל אתה חונן כו' עד וחננו ואח"כ מבדיל ומסיים בטבע ברכה וכו' כ"ל בהיפך שמתחיל בהבדלה ואח"כ כל מטבע ברכה עכ"ל של המפרש. ואנכי בענ"ד ל"ז להבין דברי קדשו באלה שני הפירושים כי לענ"ד שניהם דחוקים ללשון ראשון דפירש דר' יודן סבר דאומר אתה חונן ואח"כ הבדלה ברכה חמישית היא דעה חדשה שלא הוזכרה בדעת התנאים. דהא ללישנא קמא הלא ר' יודן קאי לדעת רבי עקיבא שם במתניתין ור"ע סבירא לי' אומרה ברכה רביעית לעצמה אבל חמישית מנלן והא דמסיק הירושלמי דאתיא כרבי מנלן לחדש דלרבי צריך לאומרה להבדלה בברכה חמישית הלא רבי אינו מתמה אלא על שבטלו חונן הדעת בשבת. אבל בהבדלה אולי סובר כחכמים דאומרה בחונן הדעת או כר"ע דאומר ברכה רביעית או כר' אלעזר דאומרה בהודאה גם פשטות דברי ר' יודן שאמר מטבע ברכה ואח"כ מבדיל לא ביאר לנו על איזה ברכה קאי. ואם בא להשמיענו דאומר תחילה חונן הדעת ואח"כ הבדלה ברכה חמישית הי' לו לומר בפירוש חונן הדעת ואח"כ מבדיל בברכה וכמו שאמר ר"ע אומרה ברכה רביעית לעצמה. גם ללישנא אחרינא דר' יודן אליבא דרבנן קאי ופירושי דאומר אתה חונן עד וחננו ומבדיל ומסיים במטבע ברכה ודאי קשה לשונו מטבע ברכה ואח"כ מבדיל דמשמעו דאומר תחילה כל נוסח מטבע הברכה ואח"כ מבדיל גם מביאורי מרן הגר"א ז"ל דלעיל מוכח נמי דמפרש דברי הירושלמי באופן אחר והוא מבואר למעיין. דהא לפירוש המפרש דלעיל אנו עושין הכל כדעת ר' יודן אליבא דרבנן ללישנא בתרא:

**ולולא** דברי קדשו של המפרש הנ"ל נלע"ד בפירוש דברי הירושלמי דרבי יודן ורבי יצחק בר' אלעזר פליגי דוקא אליבא דרבנן וכמו שמפרש בלישנא אחרינא. ומחלוקתם הוא בזה. דהם דקדקו נמי בלשון המשנה כמו שדקדקנו לעיל למה בגבורת גשמים אמרו בתחיית המתים וכן בשאלה אמרו בברכת השנים ובהבדלה אמרו בחונן הדעת ולא אמרו בחנינת הדעת. וע"כ י"ל דכוונת התנא הוא. דגבורת גשמים יאמר באמצע הברכה של תחיית המתים וכן בשאלה צריך לאמר באמצע הברכה כמשמעות לשון של תחיית המתים וברכת השנים אבל בהבדלה אמרו בלשונם שצריך לאמר בחונן הדעת כוונתו שצריך לומר אצל ברכת חונן הדעת היינו או שפירושו לומר קודם שמתחיל בברכת חונן הדעת או תיכף לאחר שגומרה *) (ועיין בהגה"ה מה שהארכנו בע"ה בזה):

וע"כ

*) הגה"ה. ואל התמה על החפץ איך אפשר להעלות על הדעת לומר שיוכל לאמר אתה חוננתנו אחר ברכת חונן הדעת קודם ברכת השיבנו. ובשלמא קודם. יש סברא לומר להתחיל מאתה חוננתנו ויאמר עד ומדובקים ביראתיך. ואח"כ אתה חונן וכו' חננו וכו' ויסיים בא"י חונן הדעת. אבל אחר שהגמיר את הברכה איך שייך לומר אח"כ אתה חוננתנו. המנם אין זה קושיא כלל דמלינו כהאי גוונא בהא דמביא הרא"ש ז"ל בפ"ק דתענית סי' א' ז"ל כתב רבינו אבי"ה שאם סיים ברכת מחיה המתים ולא הזכיר (משיב הרוח) ועדיין לא התחיל אתה קדוש אין צריך לחזור. הלא יאמר משיב הרוח ומוה"ג ומתחיל אתה קדוש. וכן בשאלה אם נזכר קודם שהתחיל תקע בשופר אומר ותן טו"מ ואומר תקע בשופר כדאמרינן בפרק שלשה שאכלו (דף מ"ט ע"ב) טעה ולא הזכיר של ר"ח אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל וכן בשבת ויו"ט. לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב. אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש עכ"ל. וכן פסק בשו"ע או"ח סי' קי"ד סעיף ו' ועיי"ש במ"ז סע"ק י"ב מה שהאריך בזה. וראיתי בביאורי רבינו הגר"א ז"ל. שכתב שם ע"ז וז"ל וקשה הא משם משמע להיפך דאין אומרים שם. דאי אומרים שם אמאי הולרך לתקן ברכה חדשה. ועוד הרא"ש עצמו דחה ראייתו במס' ברכות. ועוד דאמרינן שם בברכות טעה ולא הזכיר בעבודה חוזר לעבודה וע"כ לא התחיל עדיין מודים. דהא אמרינן שם נזכר בהודאה כו' עכ"ל:

**ומה** שנראה לענ"ד בע"ה לתרץ דברי הראבי"ה ז"ל ראשונה. מה שהקשה רבינו הגר"א ז"ל דאם אומרים שם אמאי הולרכו לתקן ברכה חדשה. די"ל דשאני התם דכיון שגמר לברך ברכה שלישית הרי נגמרה ברהמ"ז דאורייתא. ולכן הולרכו לתקן ברכה חדשה. דדמיא קלת לגמר תפילתו. דמן הדין הי' לו לחזור לראש ברהמ"ז רק דחכמים תקנו שם ברכה זו כדי שלא יחזור לראש. והראבי"ה מביא רק לראי' דכמו דהתם אחרי שפתח בהטוב והמטיב. מקרי סלוק ואינו יכול לברך אף הברכה שתקנו וכ"ז שלא פתח בהטוב והמטיב הוי כמו שלא סלק העגין ויכול לברך ברכה זו שתקנו. הוא הדין בזה דקודם שהתחיל בברכה שאחריה הוי כמו שעומד עדיין באמצע הברכה ויכול לתקן טעותו שטעה בה. ומה שלא תקנו גם כאן ברכה חדשה הוא מבואר פשוט. יען דתמני סרי תיקון ותשסרי לא תיקון (ואחרי כותבי זאת מצאתי ת"ל בספר קרבן נתנאל שם אות ע' שכתב וז"ל אלא יאמר משיב הרוח ומוריד הגשם בלא חתימה כי היכי דלא להוסיף על ברכת שמונה עשרה. מה שאין כן ברהמ"ז שחותם כיון דמסיים ברכות דאורייתא דברכת הטוב והמטיב דיבנה תקנוה עכ"ל. והוא מתאים לדברינו וכוונתנו:

**גם** מה שהקשה מהא דהרא"ש ז"ל בעצמו דחה ראייתו. ל"ז להבין ד"ק דהא הרא"ש ז"ל שם בפ' תפה"ש סי' י"ז דחה מה שהר"א מביא מגמרא זו לראי' דאפילו בדברים שאין מחזירין אותו כגון על הנסים בחנוכה ופורים וכדומה שאם עדיין לא התחיל בברכה שאחריה דמותר לומר שם מה שטעה. וע"ז דחה הרא"ש דשם אין הפסק באמצע ברכות דאורייתא דכבר סיימם. אבל הכא כיון דאין מחזירין עליהם איכא הפסק באמצע ברכות של שמונה עשרה עיי"ש. אבל בדברים שמחזירין אותו ס"ל דודאי ראיה גדולה היא משם וכמו שכתב התפארת שמואל בפירושו על הרא"ש ריש מס' תענית עיי"ש:

**ומה** שהקשה עוד מהא דאמרו בברכות (דף כ"ט ע"ב) טעה ולא הזכיר בעבודה חוזר לעבודה וע"כ לא התחיל מודים. דהא אמרינן שם נזכר בהודאה כו'. נלע"ד בזה דהנה מצאתי במס' ברכות דפוס זיטאמיר בהגה"ה בלד אותו העגין

**וע"ב** י"ל דבזה פליגי רבי יודן וריב"א. דר"י סובר דכוונת התנא שיאמר אותה אחר ברכת חונן הדעת דבתחלה יודה להקב"ה על חנינת הדעת ואח"כ יבדיל בלא חתימה וזהו שאמר מטבע ברכה ואח"כ מבדיל וכוונתו שיאמר מטבע של אתה חונן כמו שאומר בכל יום ואח"כ אתה חוננתנו בין חונן הדעת לברכת השיבנו ומסיק ע"ז דס"ל כרבי כו' וגם כאן אם אין דעה הבדלה מנין ולכן צריך לברך תחילה על הדעת ואח"כ הבדלה. ורבי יצחק ב"ר אלעזר ס"ל דלרבנן אומר הבדלה תחילה היינו קודם אתה חונן ואח"כ אומר מטבע ברכה היינו כל נוסח ברכת אתה חונן ותרווייהו ס"ל דלרבנן אין לאומרה באמצע וכדברינו:

**והנה** אף כי לפי דברינו הלא לכו"ע אין אומרים אותה באמצע כמו שאנו אומרים. מכ"מ כתב רבינו הגר"א ז"ל דמנהגנו הוא אליבא דכו"ע היינו לפי הטעמים שלהם הוי לכולי עלמא דרבי יודן אמר בטעמו אם אין דעה הבדלה מנין ורבי יצחק אמר בטעמו דאסור לבקש צרכיו קודם הבדלה ואחרי דתקנו אנשי כנה"ג בברכת אתה חונן תרווייהו היינו שבח ובקשה וכדברינו לעיל ע"כ אנו עושין כטעמא דתרווייהו ומתחלה אנו נותנין שבח והודאה להקב"ה על חנינת הדעת ואומרים אתה חונן לאדם דעת כו' ואנו עושין בזה כר"י דס"ל שצריך מתחלה להודות על חנינת הדעת ואח"כ אנו מבדילין כדי להקדים הבדלה קודם הבקשה של וחננו מאתך כו' וזהו כדעת ר' יצחק דאמר אסור לבקש צרכיו קודם הבדלה כן נלע"ד כוונת הירושלמי:

**אמנם** מה שכתב הגר"א ז"ל בפלוגתא דרבנן ורב יוסף בגמרא דילן תליא בפלוגתא דרבי יודן ורבי יצחק בירושלמי. הנה אף שאנו רואין דרבינו הגר"א ז"ל אינו מפרש סברת פלוגתתם כמו שפירשנו. עכ"ז הלא גם הגר"א ז"ל מפרש דרב יוסף ס"ל דעיקר ההבדלה היא על הודאת החכמה ורבנן ס"ל דעיקר הוא בקשת צרכיו:

**ועתה** נבוא לנידון דלעיל מה שנסתפקנו בו מתחילה. ונראה דלכולי עלמא צריך לומר ותודיענו ולא אתה חוננתנו דלפי מה שפירשנו מחלוקת דרב יוסף ורבנן בגמרא ודאי דאין צריך לומר אתה חוננתנו. דהא לרב יוסף כיון דעיקרה של הבדלה היא חנינת הדעת הלא עתיד לומר ותודיענו ולמה יזכיר ביו"ט את דברי הבקשות אשר נתקנו באתה חוננתנו. ולרבנן נמי כיון דעיקרה היא על הבדלה דבין קודש לחול והיום אינו חול ע"כ אין צריך לומר אתה חוננתנו וגם לפי פירוש רבינו הגר"א ז"ל בכוונת פלוגתתם נראה גם כן דאין צריך לומר אתה חוננתנו. דלרב יוסף הלא צריך לומר מתחלה כל ברכת אתה חונן בכל מוצאי שבת ואח"כ יבדיל ואם כן אחרי שסיים ברכת חונן הדעת למה יאמר אח"כ אתה חוננתנו הלא צריך להתחיל שם אתה בחרתנו ושם יאמר ותודיענו רק לרבנן דסבירא להו שאסור לתבוע צרכיו קודם שיבדיל ואם כן לכאורה אסור לו לומר בקשת וחננו מאתך וכו' קודם הבדלה. אמנם אחרי שגם ביו"ט אסור לומר בקשת חול ובאתה חוננתנו הלא יש כמה בקשות לכן אין צריך לאומרה:

**עוד** יש לומר בזה לע"ד לפי מה דאיתא בברכות (דף ל"ג ע"א) א"ר חב"א א"ר יוחנן אנכה"ג כו' בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס חזרו והעני קבעוה בתפלה כו' ועיין במפרשים דפליגי אם עיקר התקנה הי' להבדיל בתפלה או שעיקר התקנה הי' על הכוס. ולכן נלע"ד דלא מיבעי' אם נאמר דעיקר התקנה הי' להבדיל על הכוס הלא י"ל דלא שייך לומר כיון דהתחיל בברכת אתה חונן צריך לגומרה ולומר גם אתה חוננתנו. דהא אתה חוננתנו אינה מעיקר הברכה. אלא אפילו לדעת חידושי הרשב"א ז"ל שם בד"ה ומה תפילה כו' שכתב דאחרי שהעני פעם שנית קבעוה לעיקר בתפלה עי"ש. מ"מ אחרי שביו"ט עקרוה להבדלה מתפילת חול דהא אדרבא תיקנו לומר הבדלה בתפילת יו"ט הבדלת בין קודש לקודש [ועיין חולין (דף כ"ו ע"ב) דלא קיי"ל כר' דוסא דס"ל דצ"ל המבדיל בין קודש חמור לקודש קל ופירש"י ז"ל דלא לזלזולי ביו"ט לקרותו קודש קל] וא"כ איך נוכל לומר אתה חוננתנו שהיא ההבדלה בין קודש לחול ואע"ג די"ל דסדר הבדלות קא חשיב כמו שאחז"ל שם בחולין מ"מ נלע"ד דקשה לומר ביו"ט הבדלת דבין קודש לחול ושלא להזכיר בזה הפעם הבדלת דבין קודש לקודש אשר עי"ז יתראה דעושה יו"ט קודש לחול:

## סימן יד.

**שאלה.** טעה בשבת בימות הגשמים והתפלל ברכת חול ונזכר אחר ברכת השנים שבת היום וגם לא אמר טל ומטר איך דינו בהחזרה וכן בימות החמה להפך:

**נסתפקתי** מי שהי' מתפלל בשבת בימות הגשמים וטעה ואמר ברכות חול ונזכר כשהתחיל ברכת השנים דקימ"ל שצריך לסיים אותה ברכה ואח"כ יתחיל בשל שבת (עיין או"ח סי' רס"ח סעיף ב' ומג"א ס"ק א') והנה זה ודאי

דבימות

הענין ז"ל בס"י הגירסא בעבודה ונזכר בהודאה חוזר לעבודה. וצ"ל דגם לפני הרשב"א ז"ל היה ג"כ גירסא זו דכן העתיק בחידושיו לברכות בפסקא זו טעה ולא הזכיר ר"ח בעבודה ונזכר בהודאה חוזר לעבודה ועיי"ש בחידושי הרשב"א ז"ל. ולפי גירסא זו ודאי דאין שום סתירה מזה על הראבי"ה ז"ל. ואם כן י"ל דלפני ראבי"ה ז"ל היה הגירסא בגמרא שלהם כפי גירסא זו:

**אמנם** אף לפי גירסא שלנו שבגמרא (אשר באמת אחר אשר זכינו לאורו של רבינו הראבי"ה ז"ל ונדפסו חידושיו על מס' ברכות עיינתי ומצאתי שהעתיק שם כנוסחתנו שבגמרא) אפשר די"ל דרבינו הראבי"ה ז"ל מפרש הגמרא דתני והדר מפרש. דמתחילה קאמר סתם טעה ולא הזכיר בעבודה חוזר לעבודה. ואח"כ מפרש דהיינו דוקא דנזכר בהודאה או בשים שלום. אז חוזר לעבודה אבל אם סיים חוזר לראש. אבל אם נזכר בין עבודה להודאה דבזה לפי שיטת ראבי"ה ז"ל אין צריך לחזור לעבודה בזה לא איירי הגמרא וא"צ לפרש. ואיך שיעשה אם נזכר בין עבודה להודאה בזה התורה ענוי' במקום זה ועשירה במקום אחר ונוכל ללמוד מברכת המזון. כן נלע"ד ליישב שיטת ראבי"ה ז"ל [ועיין צל"ח ז"ל שעמד ג"כ על קושיא דלעיל לפי גירסא זו שבגמ' נזכר בעבודה ועיי"ש מה שהאריך שם בביאור הגמ']:

**ואנו** רואים מזה דלשיטת ראבי"ה ז"ל וכמו שפסקו כן הפוסקים כוותי' הלא מה שאומר יעלה ויבא בין עבודה להודאה נחשב כאלו אמר באמצע הברכה. ולפ"ז שפיר נוכל לומר די"ל אתה חוננתנו בין חונן הדעת להשיבנו ונחשב זה כאלו אמר באמצע חונן הדעת או שי"ל דכן היתה התקנה לומר שם:

**ואין** להקשות לפי מה שהבאנו לעיל דעת הרא"ש ז"ל שמחלק בין הדברים שחוזר עליהם התפלה כגון יעלה ויבא ומשיב הרוח וטו"מ אותן צריך לומר בין ברכה לברכה כשנזכר קודם שהתחיל הברכה שלאחריה ובדברים שאין חוזר עליהם התפלה כגון על הנסים וכדומה אסור לומר קודם שהתחיל הברכה. ולכאורה גם אתה חוננתנו אין חוזר עליה אם שכח וא"כ איך ס"ל להאי מאן דאמר מטבע ברכה ואח"כ מבדיל לומר קודם השיבנו. י"ל דבזה חמור אתה חוננתנו משאר דברים שאין מחזירין עליהם דהא קימ"ל טעה בזו ובזו חוזר לראש [ועיין ברכות (דף ל"ג ע"א) ובאו"ח סי' רל"ד סעיף כ']:

דבימות הגשמים מחויב לומר טו"מ (עיין מג"א סי' קי"ז ס"ק ב') ובימות החמה אין צריך לומר טו"מ מיהו אם בימות הגשמים לא אמר טו"מ ונזכר אחר שסיים הברכה. הלא עדיין יש בידו לתקן ולומר ותן טו"מ (עי"ש במג"א ס"ק ה') ויתחיל בשל שבת. אמנם אם לא נזכר ששבת היום עד אחר שהתחיל תקע בשופר. דבחול אית לי' תקנה שיאמר בשומע תפלה (עי"ש סעיף ה'). אבל בשבת שאינו רשאי לומר הברכות עד שומע תפלה אם כן הלא צריך לחזור לברכת ברך עלינו. ולכן נסתפקתי כיון שצריך להתחיל מברכת השנים אם כן הוי כאלו לא התחיל הברכה ויתחיל בשל שבת. או דילמא כיון דמעיקרא בשעה שהתחיל ברכת השנים הלא נתחייב לגומרה ולומר כתקונה. ולכן אם לא אמר טו"מ יחזור לומר ברכת השנים ולומר טו"מ ואח"כ יתחיל בשל שבת והוא הדין בימות החמה אם אמר טו"מ יש להסתפק כהאי גוונא. עוד יש להסתפק אם נזכר באמצע הברכות שאחר ברכת השנים אם נאמר דצריך לחזור לברכת השנים כיון דהתחיל בה מקודם איך הוא הדין ביתר הברכות שהתחיל בהן אחר ברכת השנים אם גם אותן הברכות צריך לחזור ולאומרן עד הברכה שנזכר בה או לא:

**ומסתבר** דברכת השנים כיון דבשעה שהתחיל ברך עלינו הי' התחלתו התחלה ונתחייב לגומרה ולאמרה כתקונה ולכן אם טעה בה באופן שאפילו בחול הי' צריך לחזור לאמרה כתקונה ולכן אפילו בשבת ג"כ יחזור לאמרה כתקונה וראיה לזה ממה שכתב הב"ח ז"ל בסימן קי"ז על מש"כ הטור ז"ל ושואלין עד תפלת מוסף של יו"ט ראשון כו' כתב ב"י ז"ל אינו מדוקדק שהרי בתפלת יו"ט לא שייך לאדכורי בהו שאלה כו'. ולענ"ד נראה דרבינו דקדק בלשונו עפ"י הלכה פסוקה שכתב רבינו בסי' רס"ח דאם טעה בשבת והתחיל תפלת חול ונזכר שטעה וכו' גומר אותה ברכה שנזכר בה וכדאיתא בפ' מי שמתו (דף כ"א) והיינו טעמא דבדין הוא דבעי לצלויי י"ח ומפני כבוד השבת לא אטריחוהו רבנן הילכך אם טעה והתחיל בשל חול ונזכר באמצע הברכה גומר אותה ברכה ולפי טעם זה כן הדין ביו"ט. השתא בא רבינו בלשונו להורות דאם התפלל שחרית ביו"ט של פסח וטעה והתחיל בשל חול ונזכר באמצע ברכת השנים דגומר אותה ברכה ומזכיר בה ותן טו"מ דאין פוסקין עד תפלת מוסף של יו"ט ראשון עכ"ל. ומרן הפרישה ז"ל פירש ג"כ כוונת הטור ז"ל כמו שכתב הב"ח ז"ל ומקשה על פירושו מהא דאמרו רז"ל בתענית (דף ד' ע"ב) שאלה ביו"ט מי איכא. ותירץ דהתם מיירי בש"ץ. ובש"ץ אם טעה והתחיל ברכת חול ודאי יזכירוהו הציבור תיכף עיי"ש [ועיין מג"א ז"ל שם ס"ק ב' שהקשה על הב"ח מגמרא זו ודחה פירוש זה. והאליהו רבא והפרמ"ג הביאו בשם הפרישה התירוץ על קושיא זו. וכיון דהב"ח והפרישה שניהם לדבר אחד נתכוונו בכוונת פירוש הטור ז"ל ודאי דהטור ס"ל כן דאם נזכר באמצע ברכת השנים מחויב לומר ותן טו"מ וכיון שמחויב לומר ודאי דצריך לחזור מתחילת ברך עלינו אם לא אמר וכמו שכתבתי. והאיר ד' את עיני ומצאתי בהלק"ט ז"ל ח"ב סי' צ"א שכתב ז"ל אחד נמשך בתפלת שבת התחיל אתה חונן וסיים ברכת השנים ונזכר שהוא ימות החמה ושאל גשמים מהו. תשובה אין זה דומה למזכיר מאורע שאר ימים שאין בכך כלום. דהתם לא אמרו שיסיים אותה ברכה. אבל בשל חול אם התחיל חוב הוא לגמור כו' ומאחר שהתחיל ברכת השנים חייב לגמרה כתקונה ואם טעה חוזר עד שיאמר ברכת השנים כתקונה ויתחיל של שבת עכ"ל. וברוך החונן דעת שכוונתי לדעתו להלכה אף שלא הביא ראיה. רק מסברא כתב כן. ולענ"ד נראה דמה שהבאנו ראיה מהטור והב"ח והפרישה נכונה *):

**אמנם** הא וודאי דאם נזכר לאחר שהתחיל ברכת תקע בשופר וכן ביתר הברכות. נלענ"ד דאין צריך לחזור רק לברכת השנים דהתחלתה מיקרי התחלה וכיון שהתחיל בה צריך לאמרה כתקונה. אבל יתר הברכות כיון דבשעה שהתחיל הי' לבטלה מצד דטעה בטל ומטר לכן לא מיקרי התחלה שלה התחלה ואין צריך לחזור עליהן. אמנם עוד יש לעיין בזה אם יש לחלק בין ימות הגשמים לימות החמה לפי מה דקיי"ל דבימהג"ש אם שכח טו"מ ונזכר לאחר שהתחיל תקע יוכל לתקן ולומר טו"מ בשומע תפילה. א"כ בנידון דידן הלא לא היו ברכת תקע והשיבה לבטלה דהא הי' בידו לתקן זאת בשומע תפילה אם לא הי' נזכר עד ש"ת שהוא שבת ושכח טו"מ. א"כ יש לומר דהתחלת הברכות מברכת השנים ולהלאה הוי התחלה ומתחייב עתה לחזור ולאומרן. ולענד"נ דגם בזה א"צ לחזור ולאומרן עתה דהא עתה שנזכר קודם שהתחיל ש"ת הלא אסור לו להתחיל שמע קולינו ולומר שם טו"מ ומחוייב לחזור לברכה"ש. וא"כ יהי' יתר הברכות שאומר לבטלה והוי כאילו לא התחיל אותם. אמנם אם לא נזכר עד אחר שהתחיל שמע קולינו אזי יאמר שם ותן טו"מ וא"צ לחזור כלל רק יסיים שומע תפילה ויחזור לשל שבת. וכן אם נזכר תיכף כשסיים ש"ת קודם שהתחיל רצה יאמר שם ותן טו"מ ויחזור לשל שבת אמנם אם לא נזכר רק אחר שהתחיל ברכת רצה ג"כ א"צ להחזיר רק ברכת השנים לומר כתיקונה ויתחיל של שבת כנלענ"ד:

---

# סימן טו.

**שאלה**, אם אחד טעה בתפלת שמונה עשרה ואמר דבר שלא מן המאורע בטעות באופן שצריך לחזור ולהתפלל אותן הברכות שאמר בטעות אם לא עקר עדיין את רגליו ובין כך הגיע הש"ץ לקדושה. אם מותר להפסיק ולענות עם הציבור:

**סיפר** לי חכם אחד. שפעם אחת ישב ביחד עם שני גדולי הדור ונסתפקו במי ששכח טל ומטר או יעלה ויבא ונזכר קודם שעקר רגליו. דהדין הוא שצריך לחזור לברך עלינו או לרצה ואז הציבור אומרין קדושה או אש"ר. אם מותר לזה להפסיק ולומר עם הציבור קדיש וקדושה או לא. והביא אחד מהם ראיה דמותר מהא דאיתא בברכות (דף כ"ד ע"ב) היה עומד בתפלה וביקש להתעטש מרחיק לאחריו ד' אמות ומתעטש וממתין עד שיכלה הריח ואומר רבש"ע יצרתנו נקבים נקבים וכו'. ופירש"י ז"ל ד"ה ואומר ז"ל ואומר בתוך התפלה דהא מופסקת ועומדת כבר ע"י הריח לפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע עכ"ל. והכא נמי כיון שהתפלה מופסקת אגלו במה שאמר הברכות שלא היה רשאי לאומרן ושצריך עתה לחזור ולהתחיל רצה או ברכת השנים לכן מותר להפסיק אז גם לקדיש וקדושה. וגם גדול הדור השני הסכים לזה שמותר להפסיק:

**ולפענ"ד** נראה דחס מלומר כן. דאחר דקיי"ל דאסור להפסיק באמצע התפלה לקדיש ולקדושה וודאי דגם בכי האי גוונא אסור להפסיק ואע"ג דכבר הפסיק במה שאמר

---

*) הגה"ה. והנה עתה זה מקרוב כאשר נדפס ספר תורת חיים על או"ח מצאתי בסי' קי"ז שהביא דברי הלק"ט וכתב עליו ז"ל והוא תימה. למה יתחיל עוד הפעם? באמת נחשב דלא אמר ברכת השנים כתיקונה אבל סיים הברכה והרי היא כאלו סיים רפאנו שצריך להתחיל של שבת ולא ברך עלינו. והוא הדין בימות הגשמים אם אמר ברכת השנים ולא שאל מטר ונזכר שהיום שבת ג"כ אין צריך לחזור ולומר ברכת השנים עוד הפעם דכאלו לא אמר ברכת השנים ע"ש. ולפענ"ד נראה כמו שכתבתי וכמו שכתב גם מרן הלק"ט ז"ל:

שאמר הברכות חנם ועתה צריך לחזור ולאומרן עוד הפעם. מ"מ כבר אמרו רז"ל מי שאלל שום וכו'. ומגמרא דלעיל אין שום ראיה לדין זה. דהתם כך תקנו חז"ל וכמו שתקנו לומר ולבקש צרכיו מעין כל ברכה וברכה ולא הוי הפסק. כמו כן תקנו כאן לומר הנוסח של רבש"ע ילרתנו נקבים וכו' דבזה יש גם כן כמו הודאה ווידוי על הבזיון שהיה לו שהיה צריך להרחיק. תדע דהא אם כבר ילא ממנו הריח בלא הרחקה אינו רשאי לומר הרבש"ע כמו דאיתא שם בגמרא ובשו"ע או"ח סי' ק"ג. ולכן אין לך בו אלא חידושו דמה שתקנו להפסיק ולומר הרבש"ע תקנו ומה שלא תקנו אסור להפסיק. ותדע הלא גם אם הפסיק באמירת הרבש"ע והציבור אומרין אז קדיש וקדושה היעלה על הדעת לומר דכיון שהפסיק באמירת הרבש"ע מותר ג"כ לומר ולענות קדיש וקדושה עם הציבור? זה ודאי אינו ולא השתמע אחד מהפוסקים ז"ל לומר כן. ולכן ודאי דגם בנידון דידן בשאלה דלעיל אינו רשאי להפסיק ולענות קדיש וקדושה עם הציבור. הנלע"ד כתבתי:

---

# סימן טז.

## בגודל מעלות וחיוב של תפילה בציבור:

**איתא** בברכות (דף ח' ע"א) אמר ר"י משום ר' שמעון ב"י מ"ד ואני תפלתי לך ד' עת רצון. אימתי עת רצון? בשעה שהציבור מתפללין. ריב"ח אמר מהכא כה אמר ד' בעת רצון עניתיך. ר"א בר"ח אמר מהכא הן א' כביר לא ימאס וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי עד כאן. ולכאורה צריך להבין למה להו לרז"ל להביא כל אחד מפסוק אחר ולא די להם ראיית רשב"י מואני תפלתי וגו'. והנלע"ד עפ"י מה שכתבו התוס' בע"ז (דף ה' ע"ב) ד"ה כיון ז"ל. כיון דאיכא ציבורא דמצלי לא מדחי. פירוש רבינו תם הא דמשמע הכי דמהני אפילו כשהציבור מתפללין במקום אחר. היינו דווקא דלא מדחי. אבל אינה נשמעת אלא במקום שהציבור מתפללין. כדאמרינן ברכות (דף ו') אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור עכ"ל. אלמא דהתוס' מחלקין בין אם מתפלל רק בשעה שהציבור מתפללין. אבל אינו מתפלל עמהן אז מועיל שאין תפלתו נדחית ועדיין אינו בטוח שתהיה מקובלת. אבל כשמתפלל עם הציבור ביחד יהיה מובטח שתפלתו נשמעת ולכן כשהביא ר"י מרשב"י דבשעה שהציבור מתפללין הוי עת רצון אפילו אינו מתפלל עמהן מפסוק ואני תפלתי לך ד' עת רצון. אך מפסוק זה אין מוכח רק דהוי עת רצון ותפלתו אינה נדחית. אבל מנין לנו שהיא מקובלת? לכן הביא ריב"ח מפסוק בעת רצון עניתיך דאפילו בעת רצון כזו ג"כ נתקבלה התפלה ונענה (או שיש לומר דכוונת ר' יוסי ב"ח דכשהוא מתפלל יחד עם הציבור אזי תפלתו נשמעת לפי פירוש ר"ת). ועדיין י"ל דזהו דווקא כשמתפלל בכוונה במסירת הלב לשמים. אבל אם חס ושלום אינו מכוין בה ואדרבה מחשב בעת תפלתו בכל ענינים זרים אז נדחית התפלה וכ"ש שאינה מקובלת, ובאמת אמר ר' אמי בתענית (דף ח' ע"א) אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו שנאמר נשא לבבינו אל כפים אינו והא אוקים שמואל אמורא עליה ודרש ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו ואעפ"כ והוא רחום יכפר עון? לא קשיא כאן ביחיד כאן בציבור עכ"ל הגמרא. אלמא דיש חילוק בין יחיד לציבור. דביחיד אם אינו מכוין בתפלתו אזי אין תפלתו נשמעת. ובציבור אפילו אם אינם מכוונים עכ"ז נשמעת תפלתם וזה השמיענו ר' אחא בר"ח דאפילו אם אינו מכוין בתפלתו מ"מ כשמתפלל עם הציבור לא ימאס (אשר מלשון זה משמע דאם לא היה בציבור היתה נמאסת יען שהיתה שלא בכוונה) ועדיין אינו מוכרח רק שאינה נמאסת. אמנם מנין שהיא מקובלת? לכן מביא מפסוק פדה בשלום נפשי אפילו מקרב לי (היינו מבעלי בחירה שקשה יותר להנצל מהם) יען כי ברבים היו עמדי אלמא שנשמעת תפלתו:

**ואעתיק** מה דאיתא בזוה"ק פ' ויחי ע"פ ויקרא יעקב לבניו. ר' אבא פתח ואמר פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפילתם האי קרא אוקמוהו ואקשי ביה חברייא. פנה הקשיב מיבעיא ליה או שמע מאי פנה אלא כל צלותין דעלמא צלותין וצלותא דיחיד לא עאל קמי מלכא קדישא אלא בחילא תקיפא. דעד לא עאלת ההיא צלותא לאתעטרא בדוכתה אשגח בה קוב"ה ואסתכי בה ואסתכי בחובוי ובזכותיה דההוא בר נש מה דלא עביד כן בצלותא דסגיאין. דצלותא דסגיאין כמה אינון צלותא דלא מן זכאין אינון ועאלין כולהו קמי קב"ה ולא אשגח בחובייהו. בגין כך פנה אל תפילת הערער מהפך ואסתכי בה בזכותיה. ובמה רעותא אתעביד ומאן ההוא ב"נ דצלי צלותא דא ומאן אינון עובדוי. בגין כך ליבעי ליה לבר נש דיצלי צלותא בציבורא מאי טעמא בגין דלא בזה את תפילתם אע"ג דלאו כולהו בכוונה ורעותא דלבא עכ"ל. הרי לימד אותנו הזוה"ק דבתפילת יחיד מסתכל הקב"ה בג' דברים אם ראויה להתקבל. א) בעצם התפילה כמש"כ אסתכי בה במה רעותא איתעביד. ב) בהאדם המתפלל. ג) במעשיו של המתפלל כמש"כ ומאן אינון עובדוי אשר בכל אלה אינו מסתכל בתפילת הציבור. ועפי"ז י"ל בכוונת הגמרא כמי דהשמיענו דבתפילה בציבור נתקבלת אפילו בכל שלשה חסרונות הללו ומ"ד דמביא מפסוק ואני תפלתי וגו' השמיענו דבציבור אינו מסתכל על עצם התפילה אם היתה בכל הכוונות. וריב"ח השמיענו דאינו מסתכל גם על האדם המתפלל ועי"ז מביא הפ' בעת רצון עניתיך דקאי על האדם. ור"א בר"ח השמיענו דאינו מביט על מעשיו של האדם המתפלל דאפילו אם יש בידו עוונות אשר עבורם הי' לו להקב"ה למאוס את תפילתו וכמש"א שהמטה"ה מסיר אזנו וגו' גם תפילתו תועבה מ"מ בציבור מתקבלת תפילתו ועל זה מביא מפ' הן כביר לא ימאס. וכתיב פדה בשלום נפשי. היינו אפילו אם יש לו חולי הנפש היינו העוונות שמלחמים נגדו שלא יקובל תפילתו מ"מ פודה אותו מהם ומתקבלת. מטעם כי ברבים היו עמדי:

---

# סימן יז.

## ביאור למה בשלש רגלים אין מסיימין בתפלה וקידוש מקדש ישראל בחג המצות או בחג השבועות או בחג הסוכות:

**פעם** אחת ישבתי במסבה אצל גאון אחד מגאוני גדולי זמנינו וסיפר איך שמופלג אחד שאלהו למה במוסף דר"ח מסיימין מקדש ישראל וראשי חדשים וכן בר"ה מקדש ישראל ויום הזכרון וביוה"כ מקדש ישראל ויום הכיפורים ובג' רגלים מסיימין מקדש ישראל והזמנים. ולמה לא תקנו גם בג' רגלים כנוסחא הנ"ל דהיינו בפסח הי' להם לתקן בחג המצות ובשבועות בחג השבועות וכן סוכות *): ואמרתי

---

*) הגה"ה. והוא תירץ מפני דר"ח ור"ה הם בתחלת החדש וישראל מקדשין את החודש. לכן שייך לומר מקדש ישראל ור"ח כמשארז"ל בברכות (דף מ"ט) ישראל דקדשינהו לר"ח וכן ר"ה הוא ג"כ בתחלת החודש דישראל קדשינהו ליום זה לר"ח והוא ר"ה. אבל חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות הלא ישראל אין מקדשין אותן בפירוש שיהי' יום זה פסח או שבועות

**ואמרתי** בזה מה שנראה לפע"ד. דשאני ג' רגלים הללו מר"ח ור"ה ויוה"כ. דנחזי אנן בר"ח הלא הפעולה והתועלת של קדושת ראש חדש דהיום. היה ג"כ בר"ח שלפניו ולפני פניו עד מתן תורה. ולכן שייך שפיר להזכיר המועד דר"ח להדיא. וכן בר"ה הלא הפעולה הטובה דר"ה דהקב"ה מזכיר את ישראל לטובה בר"ה דהיום ובר"ה הקודמים. וכן בר"ה העתידין לבוא לעולם בכולן מזכיר הקב"ה את ישראל לטובה. ולכן שייך שפיר לומר בהם מקדש ישראל ויום הזכרון כדי להזכיר מדתו של הקב"ה שמזכיר ביום זה את ישראל לטובה. וכן ביוה"כ בכל שנה ושנה מכפר ביום זה עונותיהם של ישראל וכמו שתקנו בנוסח הברכה ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה ולכן יש שפיר לשבח את הקב"ה בשמו הטוב ויחוסו הטוב במה שמכפר עונותיהן של ישראל. ולכן מסיימין מקדש ישראל ויוה"פ. לא כן בג' רגלים הללו האם נאמר דגם בשנה זו בט"ו בניסן אנו יוצאין ממצרים? וכן בו' סיון נותן לנו הקב"ה תורה חדשה ובט"ו תשרי מקיף אותנו בענני כבוד גם היום? רק דהחג הוא מפני שבזמנים אלו עשה הקב"ה עמנו נסים ונפלאות. בט"ו בניסן בשנים הקודמות הוציאנו הקב"ה ממצרים. ובו' סיון נתן לנו את התורה. ובט"ו תשרי לוה עלינו לעשות חג הסוכות כדי להזכיר הנס שעשה עמנו בהיקף ענני כבוד ועי"י פעולתנו הטובה שנזכיר הנסים שעשה הקב"ה בימים האלו ובזמן הזה נזכה שיערה עלינו רוח ממרום ונזכה לנסים גם לימים הבאים. הקב"ה מגלגל ישועה ליום התשועה וזכות ליום זכאי (והדברים בזה ארוכים) ולכן שייך יותר לומר במועדים הללו לשון והזמנים כדי להראות דהחג הוא רק כדי להזכיר הנס שנעשה לנו בזמן הזה בשנים קדמוניות וכמו שתקנו בתחלת הברכה זמן חירותינו. זמן מתן תורתינו וכו':

**אך** עדיין יש להבין ולומר דהן אמנם דנוסח והזמנים שפיר בהם. מכל מקום לא הי' גרוע אם הי' מתקנים לומר מקדש ישראל וחג המצות חג השבועות וחג הסוכות כלשון הכתוב בתורה וכמו שתקנו מתחילת הברכה ותתן לנו וכו' חגים וזמנים לששון את יום חג המצות חג השבועות וחג הסוכות ולמה לא תקנו גם בסוף הברכה לומר כן ולהזכיר את עלם יום החג. [ולכאורה י"ל בזה דהכוונה היא כדי לכלול גם והזמנים והימים שעברו מעת יציאת מצרים ומ"ת עד היום כי גם כל אותן הימים מאז עד היום היו מוכנים לתשועה ולתוס' קדושה. אך זה דחוק ורחוק מאוד לפענ"ד]:

**ומה** שנראה לפענ"ד להסביר בטעם הדבר שתקנו לנו אנכה"ג לומר דוקא מקדש ישראל והזמנים עפ"י מה שאמרו רז"ל בברכות (דף נ"ד ע"א) וכן קימ"ל באו"ח סי' רי"ח דאם אירע נס לאחד בהרבה מקומות כשמגיע לאחד מן המקומות לריך לברך על מקום זה ולהזכיר גם שאר המקומות ויכלול כולם בברכה אחת. וע"ש דאגיסא דרבים מחוייבים גם יולאי חלציהם לברך. ולפי"ז שפיר י"ל בזה יען כי שלש רגלים אלו. פסח שבועות וסוכות. לוונו הקב"ה לחוג כדי לזכור הנסים שעשה הקב"ה עמנו בזמנים הללו. בפסח הנס של יציאת מצרים זמן חירותינו. ובשבועות הנס של מתן תורה. ובסוכות הנס של ענני הכבוד וכדכתיב למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל וגו'. ולכן תקנו אנכה"ג לסיים הברכה בלשון והזמנים כדי לכלול בכל אחד מהם את הנסים שנעשו לנו בשלשת הזמנים הללו *):

**ועדיין** יש לפלפל ולומר דלפי מאי דאיתא שם במג"א סע"ק ז' ז"ל אבל יולאי ירכו א"ל להזכיר שאר המקומות כמו בנס של רבים עכ"ל וזה לשון המחהש"ק שם דאם מברך על נס אחד לא מלינו שיכלול בו כל הנסים שנעשו לרבים עכ"ל אלמא דאגיסא דרבים כשמגיע למקום אחד אין לריך להזכיר ולכלול בו את שאר המקומות. ולכאורה הוא הפך ממה שכתבנו. אמנם אחר העיון י"ל דשאני ענין זה יען כי כל אלה הג' מועדים הם זכר ליציאת מצרים וכל הנסים הללו כלולים כולם אחד באחד. ותכלית יציאת מצרים היתה כדי שיקבלו ישראל את התורה כדכתיב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון וגו'. ובהתחלת מתן תורה אמר ד' אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים. וכן נס דענני כבוד נכלל גם כן בנס של יציאת מצרים וכמו שתקנו אנכה"ג לומר בכולן זכר ליציאת מצרים. והטעם בזה אפשר לומר יען כי נס זה של יציאת מצרים קשה מכולם. וכמו דאיתא במדרש שמ"ר פרשה כ"ב דבאמת ויליב לריך להזכיר יציאת מצרים ומכות בכורות וקריעת ים סוף ובכולן אם לא אמר אין מחזירין אותו. וביציאת מצרים אם לא אמר מחזירין אותו יען דהוא קשה תדע דבכולן לא הזכיר השם וביציאת מצרים מזכיר אנכי ה"א אשר וגו' עי"ש. ויען כי הם כלולים יחד ע"כ תקנו לומר והזמנים כדי לכלול בכל חג גם שאר הנסים שנעשו אז לישראל:

---

## סימן יח.

### ביאור על הא דאמר רבי יוסי יודע אני בעצמי שאיני כהן ואם אומרים לי חברי עלה לדוכן. אני עולה (שבת דף קי"ח ע"ב):

**בעל** באר שבע ז"ל בחלק שו"ת אות ז' כתב וז"ל בשבת דקי"ח

---

שבועות או סוכות. רק דכל המועדים תלוים לפי הזמן וחשבון הימים בימי החודש לפי אותו יום שיקדשו ב"ד את החודש ולכן שייך לומר בהם והזמנים. אך לפי"ז עדיין יקשה מיום הכיפורים. דהוא ג"כ באמלע ימי החודש ולמה אומרים מקדש ישראל ויום הכיפורים הלא ישראל לא קדשו אותו יום בפירוש ליום הכיפורים וע"ז תירץ דזה קאי על תוס' יוה"כ שהוא מה"ת עכ"ל הגאון הנ"ל:

*) הגה"ה. ועפי"ז אולי י"ל מה דאיתא פסחים (דף ס"ח ע"ב) ר"י ביומא דעלרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא עכ"ל הגמ'. ועיין או"ח סי' תל"ד באה"ט סעק"א מה שהקשה במאמר זה ומה שתירץ שם:

**ומה** שנלפע"ד דהנה ארז"ל לוחות ושברי לוחות מונחים בארון ומשום זה אמרו הוזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו ברכות (דף ח' ע"ב). והדמיון בזה הוא דכמו השברי לוחות אע"ג דהאותיות פרח מהם ועתה אין בהם תורה. מ"מ בקדושתן הם עומדים מלד דמקודם היה חקוק בהם עשרת הדברות לכן עדיין הם בקדושתן כמו הלוחות השניות. כן הוא בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו אע"ג דעתה אין בו תורה מ"מ כיון דמעיקרא היה בו תורה ונתקדש גופו נשאר חיוב של מ"ע תקום והדרת פני זקן על כל אדם לקיים בו מ"ע זו:

**ויותר** בזה מלינו ביומא דעלרת לפי מש"כ בפנים דאע"ג דביום זה גופיה לא ניתנה בו תורה מ"מ כיון שבכמה מאות שנים שעברו ניתנה תורה ביום זה לכן נתקדש אותו יום לכל שנה ושנה ליו"ט ולמקרא קודש. והנה ארז"ל דר"י חלה ושכח תלמודו. עוד איתא סוף סוטה אר"י לא תיתני ענוה דאיכא אנא הלמא שהי' עניו גדול לכן לא רלה להחזיק עלמו שהוא בגדר זקן ששכח תלמודו כו' דמזה נראה דקודם שחלה הי' זקן שקנה חכמה. רק החזיק עלמו שהוא כמו יומא דעלרתא דאע"ג דעתה אין בו תורה רק יען דבשנים קדמוניות ניתנה בו תורה נתקדש גם היום בקדושה. ולכן אמר על עלמו אלמלא ההוא יומא כו' כמה יוסף כו'. ומגודל שמחתו עבד בהאי יומא עגלא תלתא:

(דקי"ח ע"ב) אמר ר' יוסי מימי לא עברתי על דעת חברי יודע אני בעצמי שאיני כהן ואם אומרים לי חברי עלה לדוכן אני עולה וכתבו התוס' ז"ל לא ידע ר"י מאי איסור יש בזר העולה לדוכן אם לא משום ברכה לבטלה שלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל עכ"ל. ואני שמעתי ולא אבין איך לא ידע מאי איסור יש בזר העולה לדוכן הלאערוכה בפשפרק האשה שנתארמלה דאיסור עשה הוא ופירש"י ז"ל כה תברכו אתם ולא זרים ולאו הבא מכלל עשה עשה. ועוד קשה איך לא היה חושש ר' יוסי מלעלות לדוכן משום ברכה לבטלה. לכן נ"ל דהכי קאמר ר"י יודע אני בעצמי שאיני כהן ואסור לי לעלות לדוכן ואפילו הכי אם היו אומרים לי חברי עלה לדוכן משום שאנו אומרים שאתה כהן הייתי עולה על פיהם שהם אומרים לי שאני כהן כנ"ל עכ"ל:

**ואנכי** בעניות דעתי ל"ז להבין מה שתיקן בישוב הקושיא הלא אף לפי דבריו הקושיא במקומה עומדת כיון שידע שאינו כהן ושאסור לו לעלות לדוכן לעבור בעשה ולברך ברכה לבטלה. אם כן איך היה עובר על כל זה מפני שיאמרו לו חביריו שהוא כהן. ואדרבה מצינו לר' יוסי גופיה דאמר גדולה חזקה (כתובות דף כ"ד ע"ב ע"ש) ומתירין מפני החזקה שהיו מוחזקים לכהנים דבר שאסור לישראלים. וכאן יעשה איסור נגד החזקה כמו שאמר יודע אני בעצמי שאיני כהן ועיין בדרכי משה וברמ"א ז"ל או"ח סי' קכ"ח ובמג"א שם ס"ק א' מה שכתב בדעת התוס' ועיין במהרי"ט ח"א סימן קמ"ט ד"ה ובפרק כל כתבי וכו' ובנודע ביהודא חלק או"ח סימן ו' מש"כ בדברי התוס':

**ואענה** אני את חלקי מה שנראה לפענ"ד בע"ה בענין זה דודאי לא אירע בשום פעם שיאמרו לו חביריו שיעלה לדוכן ושעלה לדוכן דאם הי' כן במעשה הי' אומר בל' אחרת והיה אומר כשאמרו לי חבירי עלה לדוכן עליתי. והיה מובטח ר' יוסי דודאי לא יאמרו לו חביריו עלה לדוכן ולעבור בעשה דהא חביריו של ר' יוסי היו רבי מאיר ורבי יהודה ור"ש ור"נ וראב"ש (עיין יבמות דס"ב ע"ב) ואיך יאמרו לו לעלות לדוכן ולעבור בעשה ורק ר' יוסי התפאר בעצמו דכל כך הי' זהיר מלעבור על דעת חביריו עד שאפילו אם היו אומרים לו עלה לדוכן היה עולה ומה שהיה עושה אם היה עולה לא פירש לנו ויוכל להיות שלא היה אומר כלום והיה שותק. והיה מתפאר כי אף שהיה לו בעליתו בזיון גדול כיון שלא היה אומר כלום והיה שותק. מ"מ לא היה עובר על דעת חביריו. ובעלי' לבד הלא אין בה לא איסור עשה ולא ברכה לבטלה. ואף כי אחרי שעלה ברעיוני כל זה מצאתי להמג"א שם שכתב כן רק הוא כתב שלא היה מברך ומשמע דרק הברכה אינו מברך אשר קדשנו וכו'. אבל הפסוקים של ברכת כהנים משמע שהי' אומר אם היה עולה. ולדעתינו נראה שלא היה אומר כלל ואף דאם היה שותק לגמרי היה לו בזיון יותר גדול. מ"מ לא היה עובר על דעת חביריו. ואולי גם כוונת המג"א שלא היה אומר הפסוקים דהא האיסור עשה הוא לזר רק באמירת הפסוקים דהברכה שהכהנים מברכין קודם הדוכן אינה מן התורה. וזר שמברך אותה עובר על לא תשא ולא על איסור עשה:

**עוד** י"ל עפ"י מה דאיתא בר"ה (דף כ"ח ע"ב) מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל לא תוסיפו וכו' עד רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה שלא בזמנו בעי כוונה. מבואר שם דלכן עובר הכהן על לא תוסיפו אפילו אחר שגמר ברכת כהנים. יען דלמא מתרמי לו לבורא אחרינא הדר מברך. הוי כלו יומא זמנו. אבל אם לא היה כלו יומא זמנו. לא היה עובר על לא תוסיפו אלא א"כ מכוין לעבור ע"ש כל הענין. ומוכרח מזה דאם ישראל יעלה לברך את ישראל בפסוקים אחרים של ברכת ישראל. אינו עובר משום בל תוסיף. כי אצל ישראלים כלו יומא לאו זמנו הוא. דכיון דאינו מצווה בזה במ"ע מן התורה הוי כל יומא לאו זמנו דמצוה. וגם אינו עובר על מצות עשה של כה תברכו אתם ולא זרים. דזה לא נאמר רק על הפסוקים של ברכת כהנים ולא על שאר פסוקים *):

**וא"כ** שפיר י"ל דרבי יוסי היה אומר פסוקים אחרים של ברכת ישראל ובלא ברכה וזהו שאמרו שם בתוס' לא ידע ר"י מאי איסור יש בזר העולה לדוכן וכונתו כשאומר הזר פסוקים אחרים אין כאן איסור אם לא משום ברכה לבטלה. וכונתם דכשיעלה הזר לברך את ישראל אפילו בפסוקים אחרים ויברך. הוי ודאי ברכה לבטלה. אבל בלא ברכה ליכא שום איסור:

**ולפי** עניות דעתי נראה עוד דלפי ההנחה דלעיל. דאצל זר כיון דאינו מצווה לברך את ישראל בברכת כהנים הויא אצלו לעולם שלא בזמנו ואמר רבא לצאת לא בעי כונה. לעבור בזמנו לא בעי כונה שלא בזמנו בעי כונה. וזה לשון רש"י ז"ל לעבור בעי כונה שיתכוין לשם מצוה ואי לא לא עבר עכ"ל. ולפי זה י"ל דאפילו אם היה אומר רבי יוסי בעליתו לדוכן הפסוקים של ברכת כהנים. לא היה עובר על המצות עשה של כה תברכו אתם ולא זרים. דהא כיון דזר הוא הויא ליה אצלו שלא בזמנו ובשלא בזמנו לא עבר אלא דוקא אם מכוין לשם מצוה. ור' יוסי הלא ודאי שלא היה מכוין לשם מצוה אלא רק כדי שלא יעבור על דעת חביריו וא"כ לא היה עובר משום איסור בזה. וזהו שאמרו בתוס' לא ידע ר"י וכו' וכונתו. אם אינו מכוין לשם מצוה אין כאן שום איסור. דהא אצלו לאו זמנו הוא אם לא משום ברכה לבטלה. דהא כשמברך הוא ניכר דכיוון לשם מצוה ואז שניהם בידו איסור עשה וברכה לבטלה כן נראה לי:

---

# סימן יט.

## אם חומץ הוי דבר שטבולו במשקה.

**סיפר** לי חכם אחד ששמע בשם הגאון הגלי"ב זצ"ל אב"ד ור"מ דוואלאזין. שדגים מלוחים העשוים בחומץ לא הוי דבר שטבולו במשקה ואכלם בלא נטילת ידים לפניו וטעמו ונמוקו בזה לא ידע. והשבתי לו יען דחומץ אינו ראוי לשתות כמו שהוא ואינו בא רק לתקן אוכל המטובלים בחומץ. וכ"ד הבא לתקן אוכל כאוכל דמי ואין עליו תורת משקה. עיין מג"א סימן קנ"ח סע"ק ז' שכ"כ גבי דבש דאם לכתחלה לקח הדבש מהסורת לתקן אוכל כאוכל דמי ואין עליו תורת משקין ועיין שבת (דף קי"א ע"א) בענין לא יגמע בהן את החומץ ובגמרא שם מוכח כמי דאין דרך לשתות חומץ דרך שתיה אלא דרך גמיעה שנוטל מעט בפיו. ועיין יומא (דף פ"א ע"ב) רבי אומר חומץ משיב את הנפש עיי"ש כל הענין ועיין באר היטיב סימן קנ"ח סע"ק ו' שכתב וחומץ בכלל יין מטה יוסף עכ"ל. ונלענ"ד דזה דוקא חומץ מיין וכמו שנראה מלשון קלור ש"ע סי' מ' סעי' י"ח שכתב וכן חומץ מיין עכ"ל. והטעם בזה כיון דמעיקרא הוי יין לכן לא נפקע שם משקה ממנו אף כשנתחמץ

---

*) הגה"ה. ויש להביא רא' לסברא זו. מה שכתבו התוס' בערובין (דף צ"ו ע"א) ד"ה מיכל וכו' וז"ל מה שפירש בקונטרס דאי מצות עשה שהזמן גרמא היא היו מוחין בידה שנראה כמוסיפה. אין נראה לר"י דהא ר' יהודה לית ליה נשים סומכות רשות. ופ"ק דסוכה (דף ב' ע"ב) אמר הילני המלכה היתה יושבת בסוכה וז' בניה. וי"ל דמשום בניה היתה יושבת ולא

כשנתחמץ אח"כ אבל אין כן בשאר חומץ הנעשה מיי"ש וכדומה ועיין בהו"ח סי' תרי"ב בט"ז סע"ק ז' ובמג"א סע"ק ה'. כן נראה לי בכונת הגאון הנ"ל ז"ל:

## סימן כ.

**שאלה**, אם אחד בירך ברכת הנהנין וקודם שטעם בירך אחר ג"כ ברכה זו אם מותר להראשון לענות אמן על ברכת חבירו:

**בשו"ת** בנין עולם חלק או"ח סי' ה' כתב ז"ל גם מה שנסתפק מעלתו אם מותר להפסיק בין ברכת המוציא לאכילה אם שמע ברכה לענות אמן. נראה ודאי דעל ברכת המוציא מותר דאין זה הפסק כלל ולא גרע מגביל להורה דהא דמבואר ברמ"א דלכתחלה אסור לומר גביל לתורא שאני התם דאפשר לתקן דבר זה ע"י רמיזה וכדומה מה שאין כן בנידון דידן דא"א אפשר ובוודאי אין זה הפסק וכו'. ומסיק וכתב וז"ל ועכ"פ נראה להפסיק בין ברכה לאכילה לכל אמנים דזה דומה לבין הפרקים דמותר לענות שאר אמנים דלא גרע מהא דמשיב שלום לכל אדם וכן משמע מבואר היטיב שם סע"ק ט' א"כ כ"ש דמותר להפסיק בין ברכה לאכילה לזה עכ"ל:

**אמנם** לפענ"ד נראה להפך דזה לשון שערי תשובה סי' קס"ז אות י"א בשם בעל פנים מאירות ח"ב סי' ה' שכתב להדיא להפך וז"ל בני אדם שיושבין במסיבה אחת וכל אחד כוסו לפניו לקדש וממתינין בברכת היין עד שיברכו כולם ומי שקדם ובירך עונה אמן אחר ברכת חבירו ואח"כ מקדשין לאו שפיר עבדי וגורמין בהפסק זה ברכה לבטלה. דכיון שהפסיק בין הברכה לטעימה הוי הפסק וצריך לברך פעם אחרת דהוי ברכה ראשונה לבטלה ולכן אין להפסיק בענית אמן. וכן בברכת המוציא וכל אחד מברך לעצמו אין לענות אמן אחר ברכת חבירו עד שיטעום אחר ברכתו עי"ש עכ"ל השע"ת ז"ל. הרי לפנינו דבעל פנים מאירות אוסר לענות אמן קודם שיטעום והדרבה לדעתו אם ענה אמן צריך לחזור לברך פעם אחרת הברכה. וגם בעל שערי תשובה מדהביא דבריו בלי שום חולק ודאי דהסכים ג"כ לדעתו. ומדלא הביא בעל בנין עולם ז"ל דבריו וחולק עליו מסתמא לא ראה דעת בעל פנים מאירות ואלו ראה יכול להיות שהיה מודה לדעתו. וא"כ מהדרינן לכללת הפוסקים דהיכא שלא הביא האחרון דעת הראשון וחולק עליו הלכה כראשון:

**והראיה** שהביא מהא דמותר לענות אמן בין הפרקים. יש לדחות דהא חזינן דבין גאולה לתפלה אסור לענות אמן אפילו על אותה הברכה של גאל ישראל לדעת המחבר (סימן ק"א סע"א) ובין הפרקים פסק דמותר לענות אמן אחר אותה ברכה. וע"כ שמחלק ביניהם דבין הפרקים אין צריך לסמוך דוקא ברכה זו לברכה זו דהא קימ"ל סדר ברכות אין מעכב. ולכן פסק המחבר שמותר לענות אמן אחר אותה הברכה. אבל גבי סמיכת גאולה לתפלה שמחויב לסמוך הגאולה לתפלה פסק דאסור לענות אמן א"כ כ"ש בברכה שמברך על אכילה או על המצוה שסמיכת הברכה על האכילה חמור יותר מסמיכת גאולה לתפלה דהא בסמיכת גאולה לתפלה אם הפסיק בדבר אחר אין צריך לחזור לברך ברכת גאל ישראל ובברכה על אכילה או על מצוה אם הפסיק בדבר אחר צריך לחזור לברך הברכה א"כ ודאי דאסור להפסיק ביניהן בענית אמן אפילו על אותה ברכה ואפילו לדעת הרמ"א שכתב שם בסימן ק"א דמותר לענות אמן על גאל ישראל יש לומר דמודה הכא דאסור מפני שחמיר טפי כדלעיל:

**ומדברי** הפנים מאירות גופיה יש להוכיח סברא זו. דבהלכות תפילין סימן כ"ה סע"ק י"ד בבאר היטיב כתב וז"ל ואפילו לענות אמן על ברכת תפילין שברך אחר לעצמו אסר הב"ש ואם פסק מחלוקת בין הפוסקים אם חוזר ומברך וכו'. ובשע"ת שם מביא דעת הפנים מאירות שמותר לכתחלה לענות אמן אחר ברכת חבירו על התפילין וכו' עיי"ש וע"כ אנו צריכין להבין דעת הפנים מאירות מ"ש דבהמוציא מחמיר טפי שמצריך לחזור ולברך אם ענה אמן ובבין תפילין ש"י לתפילין ש"ר מתיר לענות אמן אף לכתחלה. ועל כרחין לחלק ביניהם דבין תפילין ש"י לתפילין של ראש כיון דהברכה היתה חלה על של יד בשעה שברך לכן פסק דמותר לענות אמן בין ש"י לש"ר. אבל בברכה שעל האכילה או על המצוה שמחוייב להסמיך הברכה על האכילה או על המצוה ואם הפסיק ביניהן בדבר שאינו מצרכי סעודה צריך לחזור ולברך לכן פסק דאסור להפסיק בין הברכה לאכילה או המצוה אפילו בענית אמן לאותה הברכה שמברך אחר. לכן נלענ"ד דלא מיבעי' דאסור להפסיק בין הברכה לאכילה לכל שאר אמנים אלא אפילו לענות אמן על אותה ברכה ג"כ אסור ואם הפסיק נלענ"ד דבזה כולי עלמא מודים דצריך לחזור ולברך על אכילה או על המצוה:

**גם** אין לדמות דין זה מהא דקיי"ל דאם א' מברך ברכת הנהנין או ברכת המצוות והשני שומע ומכוין לצאת בברכתו דמחויב השני לענות אמן אע"ג דשומע כעונה והוי כאילו בירך בעצמו ולא הוי העניית אמן הפסק. י"ל דהתם שאני דהאמן הוי צורך הברכה שהשומע מקבל עליו הברכה ששמע כאילו הי' מברך בעצמו ולכן אע"ג דילא בהברכה במה ששמע והתכוין לצאת אפילו אם לא ענה אמן [עיין בטוהו"ח סי' רי"ג] מ"מ אם ענה אמן הוי צורך הברכה וכברכה אריכתא דמי לא כן אם שמע הברכה מאחר והוא כבר בירך בעצמו דאז הוי האמן כשבח אחרינא ולכן כמו שאם הי' מפסיק בשבחו ש"מ ב"ה בענין אחרינא בין הברכה לטעימה הי' צריך לחזור ולברך ה"ה אם ענה אמן כנלענ"ד:

## סימן כא.

בדין אשה ששכחה לומר ביו"ט יעלה ויבא בברכת המזון אם צריכה לחזור לברך:

**איתא** בשו"ת רעק"א סימן א' וז"ל עכ"ז אלו נשאלתי אנכי על ככה הייתי מורה דהאנשים יחזרו לברך אבל לא הנשים והבנות וטעמא דידי משום דיש לי לדון דאשה מותרת להתענות ביו"ט דאיסור תענית ביו"ט נראה שהוא מדין עונג וכן הוא ברמב"ם והרי מצות עונג היא בכלל מ"ע דעצרת תהיה לכם וא"כ לא תהא מצות עשה זו עדיפא מכל מצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות ומה דאשה חייבת במצות עשה דיו"ט הוא רק בל"ת דלא תעשה כל מלאכה. אבל

---

ולא מחזי כבל תוסיף אי כמי דאמר רבא דלעבור שלא בזמנה בעי כוונה ולגבי אשה דלא מחייבת הוי כשלא בזמנו דכיון דלא מכוונה לה לא עברה אך נראה דוחק עכ"ל התוספות. ובוודאי מה שכתבו דזה נראה דוחק. הוא מטעם דכיון דאנשים מוזהרין במצוה זו של תפילין וישיבת סוכה וכדומה וכאשר האשה תקיים מ"ע זו וודאי דמכוונה לשם מצוה וכיון דעושות כן לשם מצוה וודאי דעוברת על בל תוסיף אף שלא בזמנה היינו אף דללה כיון שהיא פטורה הוי ליה שלא בזמנה מ"מ עוברת על בל תוסיף. אבל בנידון דידן שאין שום מ"ע לא על כהנים ולא על ישראלים לברך בשאר פסוקים הוי ליה וודאי שלא בזמנה ואינו עובר עליה:

אבל לא במצות עשה דיו"ט וכמש"כ התוס' בקדושין (דף ל"ד ע"א) ד"ה מעקה ואף להר"ן שם דחייבות גם בעשה דיו"ט מ"מ זהו רק בעשה דשביתת מלאכה. דתמיד איתא גם לאו בהדי עשה. אבל בעשה דאין בה לאו פטורות וכיון דאינן במצות תענוג מותרות להתענות וממילא אם שכחו להזכיר של יו"ט בברכת המזון א"צ לחזור ולברך דהוי יו"ט לגבי דידהו כמו ר"ח לגבי דידן:

**ובהשמטות** שם כתב ז"ל וכיון שאינן במצות תענוג מותרות להתענות לא מיבעיא לדעת הראב"ד בהשגות ריש פ"א דחגיגה דקימ"ל כאביי דאשה בעלה משמחה וכו'. אלא אף לדעת הלח"מ בהל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ד בדעת הרמב"ם דהלכה כר"ז דמחויבת בשמחה. מ"מ היינו דאסורה בהספד ותענית ולהיות לה שמחה באכילת בשר ויין. אבל מ"מ נראה דאינה מחוייבת באכילת פת וס' עי"ש בהשמטות מה שהאריך בזה:

**והנה** מד"ק של רבינו יוצאים לנו דינים חדשים. א) דאם אשה התענתה תענית חלום ביו"ט אינה צריכה למיתב תענית לתעניתא דהא כתב להדיא דכיון דאינה במצות תענוג מותרת להתענות וכיון דמותרת להתענות אינה צריכה למיתב תענית לתעניתא. ב) דאם נדרה אשה להתענות כך וכך ימים ואירעו בהם ימים טובים תהא מחוייבת להתענות בהן ולקיים נדרה (עיין או"ח סי' תק"ע סעיף א' וביו"ד סימן רט"ו סעיף ב' ג' ד') ואנכי בע"ד לא מצאתי בשום מקום לחלק בכ"ז בין איש לאשה גם עלם הדין שחידש דאם שכחו לומר מעין המאורע בברכת המזון ביו"ט א"צ לחזור ולברך מטעם דאינה מחויבת באכילת פת ביו"ט הוא ג"כ חידוש גדול וכמו שנבאר בע"ה:

**זה** לשון הרי"ף ז"ל בפרק ערבי פסחים אבל בשאר ימים טובים בלעינן על תרתי רפתא שלמתא כמו בשבת דאמר רבי אמי (ברכות דף ל"ט ע"ב) חייב אדם לבלוע על שתי ככרות שלמות בשבת מאי טעמא לקטו לחם משנה כתיב. ופירשו רבנן דבימים טובים נמי בעינן לבלוע על שתי ככרות כמו בשבת דעיקר חיובא בשבת משום דלא הוה המן נחית בשבת. אלא הוה נחית בער"ש זוגי זוגי ובימים טובים נמי לא הוה נחית אלא הוה נחית בערבי ימים טובים זוגי זוגי כמו דהוה נחית בערב שבת עכ"ל. [ועיין תוס' עירובין (דף ל"ח ע"ב) ד"ה ואין ובפסחים (דף קט"ז ע"א) ד"ה מה ובילה (דף ב' ע"ב) ד"ה והיה שהביאו מדרשות חולקים אם ירד המן ביו"ט או לא]:

**והנה** זה לשון הר"ן בפ' כל כתבי וכתב רבינו תם ז"ל דנשים חייבות בג' סעודות וכן נמי לבלוע על שתי ככרות שאף הן היו בנס המן ואין צורך שבכל מעשי שבת איש ואשה שוין כדילפינן (ברכות דף כ' ע"ב) מזכור ושמור את שישנו בשמירה ישנו בזכירה ובכלל זה הוי כל חיובי שבת עכ"ל. ולפע"ד נראה ליישב דעת ר"ת ז"ל דהא לפי הילפותא מזכור ושמור את שישנו בשמירה וכו' לא היינו יודעין לחייב נשים רק בחיובי שבת. אבל לא מצינו למילף מזה לחייב נשים גם ביו"ט בלחם משנה. ובאמת לפי מה שכתב הרי"ף ז"ל דלכן חייבין גם ביו"ט בלחם משנה מטעם דגם ביו"ט לא היה יורד המן רק בערב יו"ט לקטו לחם משנה ושבת ויו"ט שוין בזה. ולפ"ז שפיר י"ל דטובא אשמועינן רבינו תם ז"ל במה שכתב דלכן חייבות נשים בשבת בג' סעודות וכן נמי לבלוע על שתי ככרות מטעם דאף הן היו באותו הנס של המן כדי ללמוד מזה דגם ביו"ט הן מחויבות בהסעודות ובלחמ"ש מטעם דגם ביו"ט היו באותו הנס של המן *):

**והא** ודאי דגם הר"ן מודה לרבינו תם דגם מטעם שאף הן היו באותו הנס יש לחייבן בג' סעודות ובלח"מ. רק שכתב על דברי ר"ת דהכא דמיירי בחיובי שבת וכמו שכתב דחייבות בג' סעודות דחיוב זה אינו אלא בשבת. ולכן כתב דלחייבן בשבת בג' סעודות ובלחם משנה לא היה צריך לטעם שאף הן היו באותו הנס דבשבת יש ללמוד חיובן מזכור ושמור. אבל זה מודה הר"ן ז"ל דביו"ט שאין לחייבן מזכור ושמור הן חייבות בלחם משנה מטעם שאף הן היו באותו הנס וכיון שחייבות בהסעודות שבלחם משנה ודאי דחייבות לאכול פת ואם טעו ולא אמרו מעין המאורע בברכת המזון צריכות לחזור ולברך וכ"ש שאסורות להתענות ואם התענו תע"ח צריכות למיתב תענית לתעניתא וכן אם נדרו להתענות כך וכך ימים ואירעו באמצע ימים טובים אסורות להתענות בהם:

**עוד** נראה לפע"ד דאפילו אם נאמר דפטורות מלאכול פת ביו"ט. יען כי מ"ע שהז"ג היא וכסברת מרן רעק"א ז"ל מ"מ כיון דהאשה מכנסת עצמה ורוצה לקיים המ"ע של שמחת יו"ט ולאכול פת משום שמחת יו"ט חל עליה החיוב בברכת המזון כמו על האנשים ובאם שלא אמרו מעין המאורע בברהמ"ז מחויבו' לחזור ולברך ככל חיובן של האנשים וכמו דקימ"ל בכל מ"ע שהז"ג דפטורות הנשים מ"מ אם מכניסות עצמן לחיוב ולקיימן מחויבות לברך עליהן (עיין תוס' עירובין (דף צ"ו ע"א) ד"ה דילמא ור"ה (דף ל"ג ע"א) ד"ה הא דמפלפלין הרבה בזה. אמנם בקידושין (דף ל"א) ד"ה דלא ובחגיגה (דף ט"ז ע"ב) ד"ה לעשות כתבו בפשיטות דמברכין עי"ש) וכל כך פשיטא להו לרבותינו בעלי התוס' ז"ל דמברכין עד שהביאו ראי' מזה לאנשים שמברכין על קריאת ההלל בר"ח אף שאין בו חיוב אפילו מדרבנן ואינו אלא מנהג מ"מ מברכין וכמו שכתבו בברכות (דף י"ד ע"א) ד"ה ימים וז"ל ומיהו השר מקוצי היה אומר דכיון שרצה לחייב עצמו מברך ואין זה ברכה לבטלה מידי דהוה אלולב ותקיעות שנשים מברכות אע"ג שאין חייבות וכו' עי"ש:

**ולכאורה** קשה קושיית התוס' בעירובין ובר"ה שרשמנו לעיל איך יכולין לברך שצוונו כיון דפטורות. ואין דומה אפילו למצות דרבנן דשאני התם כיון דמדרבנן עכ"פ מחויבין לכן שפיר לברך וצוונו מלא תסור או מפסוק שאל אביך וכו' (עיין שבת דף כ"ג ע"א) אבל נשים במ"ע שהז"ג דאינן מחויבות אפילו מדרבנן איך יכולין לברך וצוונו. וע"כ נראה לפע"ד דהמחוור בזה הוא מה שכתב הריטב"א ז"ל בחידושיו לעירובין (דף צ"ו ע"ב) בפסקא המתחלת מיכל בת שאול ז"ל שם באמצע הדיבור נראה מדברי רש"י ז"ל כי לדברי רבי יהודה אם עושות עוברות על בל תוסיף והקשו בתוס' דהא סוכה שהנשים פטורות ממנה ואשכחן לרבי יהודה שהנשים יושבות בסוכה דקאמר בפ"ק דסוכה (דף ב' ע"ב) מעשה בהלני המלכה שהיתה יושבת בסוכה וז' בניה עמה. ויש שתירצו דלא ישבה אלא בשביל בניה וכי האי גוונא אין ב"ת ור"י ז"ל אומר דכל המצות כיון שהאנשים חייבין אף הנשים שאינן חייבות אינן בבל תוסיף דקל הוא שהקילה התורה בנשים

*) הגה"ה. ועיין תוס' מגילה (דף ד' ע"א) ד"ה שאף וכו' ובפסחים (דף ק"ח ע"ב) תוס' ד"ה היו וכו' דאם גם בדאורייתא יש לחייבן מטעם שהיו באותו הנס. ועיין בספרי מתת ידו ח"א סי' כ"ח מה שהארכנו בע"ה בזה. ומצאתי בתשב"ץ ח"א סי' ג' שנשאל למה חייבה התורה לנשים באכילת פסח דהוי מ"ע שהז"ג? והשיב ז"ל מיהו לענין פסח נראה הטעם מפורש לפי שטעם הפסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים והן היו באותו הנס עיי"ש. ואף כי לכאורה ד"ק הם נגד דעת התוס' בפסחים ובמגילה שהערנו לעיל דסבירא להו דבדאורייתא אין לחייבן מטעם זה יש לומר דס"ל כתירוץ השני של התוס' במגילה עי"ש. ומ"מ הרותנו ללמוד מד"ק דבנידון דידן ודאי דיש לחייב נשים באכילת פת בוו"ט מטעם שהיו באותו הנס של המן:

בנשים דומיא דסומא שפטור מכל המצות ואינו בב"ת ולא אסר ר"י אלא במצות שיש שם חשש נדנוד אסור כגון תקיעת שופר שיש בו משום שבות והנחת תפילין שצריכין גוף נקי ולשמור מהיסח הדעת ועוצת ראיה וכו'. אבל בסוכה וכיוצא בה דליכא שום נדנוד אסור בעשיתה לא אסר רבי יהודה כלל והא כתיבנא ליה במסכת סוכה בשם רבינו הרמב"ן ז"ל וכן עיקר עכ"ל *):

**ועיין** בר"ה (דף ל"ג ע"א) תוס' ד"ה הא ר"י וכו' שכתבו ז"ל ומותרות לברך על מ"ע שהז"ג אע"ג דפטורות מן דבר המצוה הביא והביאו ראיות לזה ומסיק שם ז"ל ומשום דמברך ברכה שא"צ וקעבר משום בל תשא ליכא דההיא דרשה דרבנן וכו' ומוציא ש"ש לבטלה דאסרינן בפ"ק דתמורה (דף ג' ע"ב וד' ע"א) מדכתיב את ד' א' תירא הני מילי בלא ברכה וכו'. ואמנם מה שאומרים וצונו שהוא לכאורה שקר דהא אינן מצוות מזה לא דברו שם בתוס' ובפרט לפי מה שכתבו שם אח"כ דנשים לא מחייבא במ"ע שהז"ג אפילו מדרבנן ע"ש. וא"כ הלא אינן יכולות לברך וצונו אפילו מלא תסור או משאל אביך ויגדך [ועיין בהגהות אשר"י סוף פרק לולב הגזול דדעתו באמת שאסור להם לברך על מצות עשה שהז"ג]:

**ועל** כרחנו לומר כיון דקימ"ל כר"י ור"ש דנשים סומכות רשות וכש"כ בשאר מ"ע שהז"ג דליכא שם נדנוד עבירה ודאי דהתורה נתנה להם רשות לקיימן וכמו שכתבנו בהגה"ה דאפילו דעת הר"מ ז"ל וסייעתו דפסקו כר' יהודה גבי סמיכה מ"מ בשאר מצות עשה שהז"ג מודו כ"ע דרשות להן לקיימן וכשמקיימות אותן יש בידן מ"ע מן התורה רק שאין להן שכר כמצווה ועושה אלא כמו שאינו מצווה ועושה ושפיר יכולות לברך וצונו ודומה להא דאמרו רז"ל בכמה דוכתי דמצוה לגבי חובה רשות קרי ליה וה"נ באנשים הוי חוב ובנשים מצוה ולכן קרי ליה לגבי נשים רשות:

**והכא** נמי כן הוא אפילו אם נאמר דאין נשים מחויבות במצות עונג ביו"ט דהוי מ"ע שהז"ג מ"מ אחרי שאוכלות מקיימות בזה מצות עונג ושוו עלייהו חובה ומחויבות להזכיר מעין המאורע בברכת המזון ואם שכחו צריכות לחזור ולברך ודומה ממש לתפלת ערבית דאף דקימ"ל תפלת ערבית רשות מ"מ אם מתפלל שויה עליה חובה וצריך לחזור ולהתפלל אם לא הזכיר ממעין המאורע בת"ע של שבת ויו"ט ותוה"מ (ועיין סימן תקל"א מג"א ס"ק ו' שכתב ז"ל אבל אם התחיל פסוק אחד צריך לומר כולם ומ"מ נ"ל דהאידנא שוו עלייהו בחובה וצריך לומר כולם כמו שכתבו גבי תפלת ערבית וכו'):

**ויותר** מזה מצינו גבי ברהמ"ז גופא דהא יש כמה מרבוותא של הראשונים ז"ל דס"ל דמצוה להתענות בר"ה (עיין במרדכי סוף ר"ה וברא"ש ובקפ"ם הרא"ש סוף ר"ה ובתרומת הדשן סי' רע"ח ובאו"ח סי' תקצ"ז ברמ"א ובט"ז) ועיין בשא"ר סי' ק"א ומסיק שם שאסור להתענות ומ"מ לא השתמט אחד מהם שיאמר דאם לא התענה ואכל בר"ה ושכח לומר יעלה ויבא שאין צריך לחזור ולברך ות"ל כי מצאתי סברא זו שם בשא"ר עיי"ש ובפרט כי מצינו שכתב התה"ד שם דהמתענה בר"ה ת"ח אין צריך למיתב תענית לתעניתא יען כי יש מרבוותא דסברי דמצוה להתענות וא"כ הי' לו להשמיענו גם דין זה שהאוכל בר"ה ושכח יעלה ויבוא בברהמ"ז שאין צריך לחזור מטעם זה אלא ע"כ כיון דאכל ושוה עליה חוב מצוה לאכול מחויב בכל הדינים כבשאר יו"ט והכי נמי גבי נשים בכל יו"ט וכמו שכתבנו. אח"כ מצאתי במג"א סי' קפ"ח סעק"ז שמביא דיעות בזה אם צריך לחזור היכא דשכח בר"ה מלומר יעו"י בברהמ"ז וכן במטה אפרים סי' תקצ"ז סע"ד. אמנם אפילו לדיעה זו יש לחלק:

**ולכן** לולא דמסתפינא מקדושת מרן רע"א ז"ל הי' נלע"ד לומר להיפך. דלא מיבעי' להפוסקים דפסקו כרבי זירא דאשה מחויבת בשמחה ודאי דמחויבת בכל מיני שמחות של יו"ט וכש"כ דמחויבת באכילת פת הסועד לבו של אדם כדכתיב ולחם לבב אנוש יסעד ואם יחלש לבו בלא אכילת פת איך ישמח לבו בשארי שמחות. אלא אפילו להפוסקי' דפסקו כאביי דאשה בעלה משמחה מ"מ ודאי דגם עליה איכא חיוב שמחה דאם לא כן איך הטילה התורה חוב על בעלה לשמחה כיון שהיא בעצמה פטורה ודמיא לכל הקרבנות דבקרבן שהיא מחויבת מחויב בעלה להביא הקרבן בשבילה. ולכן נלע"ד דגם עליה איכא חיוב שמחה רק כיון דלית לה מדידה כלום לכן מוטל החיוב על בעלה לשמחה ובאלמנה עניה החיוב בשרויה אצלו רק שפטורה משלמי שמחה אבל באכילת פת ושאר מיני שמחות מחויבת כאנשים כנלע"ד:

---

שאלה

---

*) הגה"ה. ועוד דמסיק רבינו הריטב"א ז"ל שם ז"ל הא קימ"ל דנשים סומכות רשות כר"י ור"ש דרבי יהודה יחידאה הוא ועוד דר"י ור"י הלכה כר' יוסי עכ"ל. אמנם הרמב"ם ז"ל פסק דאין אשה סומכת דז"ל בפרק ג' מהל' מעשה הקרבנות הלכה ח' הכל סומכין חוץ מחש"ו ועבד ואשה וכו'. ולכאורה יקשה על רבינו הרמב"ם מהא דכתב הריטב"א דרבי יהודה יחידאה הוא ועוד דר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי. ומה שנלע"ד בטעמו של רבינו הרמב"ם ז"ל דאדרבה הלא מצינו תרי סתמא דמתניתין וסתמא כרבי יהודה. חדא הא דתנן בר"ה (דף ל"ב ע"ב) אין מעכבין את התינוקות מלתקוע וכו' ומדייק שם בגמרא (דף ל"ג ע"א) הא נשים מעכבין והתניא אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות. ומוקי אביי סתמא דמתניתין התם כר' יהודה דס"ל אין בנות ישראל סומכות. וגם התם בעירובין (דף צ"ו ע"ב) מדייק הגמרא מזה. דר' מאיר דסתם מתניתין כרבי מאיר לא ס"ל כרבי יוסי דאמר נשים סומכות רשות וכן במנחות (דף צ"ג ע"א) סתם מתניתין דאין נשים סומכות ולכן שפיר פסק הרמב"ם ז"ל כהני תרי סתמא דאין נשים סומכות:

**ואולי** יש לומר דגם הרמב"ם ז"ל סובר כדעת הר"י שמביא הריטב"א שמחלק בין היכא שיש נדנוד עבירה או לא ומפרש דלכן פסק סתמא דמתניתין רק גבי סמיכה במנחות דלעיל דאין נשים סומכות ולא סתמה רבי כן בשאר מ"ע שהז"ג דאסור לנשים אף אם ירצו לקיים המ"ע הוא ג"כ מטעם דרבי יהודה נמי לא קאמר כן רק גבי סמיכה דאית בה נדנוד עבירה. וכן גבי שופר לפי מה שאמרו רז"ל כן בר"ה שהבאנו לעיל אבל לא בשאר מ"ע שהז"ג:

**והא** דלא כתב הרמב"ם ז"ל גם גבי שופר בפ"ב מהל' שופר ה"ז שכתב ז"ל נשים ועבדים וקטנים פטורין ולא הביא הך דינא דאפילו אם רוצין הנשים לתקוע אסורות כמו גבי סמיכה כיון דגם בתקיעה יש נדנוד עבירה וגם שם בה"ז שהביא האי דינא שאין מעכבין את התינוקות וכו' ולא הזכיר כלל האיך הוא הדין בנשים רק שם בהג' מיימוני אות א' כתב ז"ל ואם רוצות הנשים לתקוע אין מוחין בידם מידי דהוה אשאר מ"ע שהז"ג וכו'. וי"ל דגם דעת הר"מ ז"ל כן ואע"ג דסתם במתניתין כר' יהודה. י"ל דהר"מ ז"ל יפרש הגמרא דאפילו אם נדייק מהמשנה דנשים מעכבין אין כאן קושיא מהברייתא ד"ל תנאי היא. אבל אחר העיון יש לומר דלכן לא תנן במתניתין דאין מעכבין גבי נשים משום דמסיק בגמרא אבל מתעסקים בהם עד שילמדו וכדמפרש ר"א בגמרא ואפילו בשבת אשר זה לא שייך בנשים לכן לא הזכיר גם בתנא נשים. או כמו שכתב שם הקרבן נתנאל אות נ' על האי פסקא דאין מעכבין וכו' ז"ל אעפ"י שסתם תנא כר' יהודה יש לדחות דמתניתין לא נחית לפלוגתא משום הכי לא תנא נשים עכ"ל ולכן לא שבקינן פשיטות דברייתא דתני בהדיא לא מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מפני הדיוק שיש לדייק ממתניתין דהנשים מעכבין כן נלע"ד:

# סימן כב.

**שאלה.** אם יש היתר לחשוב המחיצות שתחת הגשר למחיצה כדי להתיר הטלטול בשבת:

**נסתפקתי.** מבוי שכלה אצל בית רחיים של מים ושם יש גשר על פני רוחב הדרך ועיינתי תחת הגשר וראיתי כי שם נעשה חפירה עמוקה אצל הנהר. ובהחפירה שלשה מחיצות גבוהות בנויות מעלים דהיינו שתי מחיצות אצל שני לדי הדרך והמחיצה השלישית בנוי' נגד הנהר ועליהן הגשר ההולך על פני רוחב הדרך והגשר מכסה כל עובי הכתלים הבנויים בתוך החפירה ולמעלה אינם ניכרים המחיצות אך למטה תחת הגשר נכרות המחיצות היטיב בכל שלשה הרוחות בגובהן ככל בניינים הבנויים וגם ברוח רביעית איכא קורות מונחות מכותל דרומי לצפוני ויען כי יצאה הפקודה לנתק חוטי העירוב וקשה מאוד לעשות צורת הפתח מצד חוקי הממשלה יר"ה ובעונינו הרבים המכשלה של חלול שבת רבה וגדלה עד לשמים וע"כ יצאתי להעיר אם יש לסמוך בזה על המחיצות שתחת הגשר שלא להצריך במקום זה צורת הפתח:

**הנה** לפי הנראה ודאי האיספוסק שתחת הגשר והחפירה והכתלים הבנוים שמה מג' רוחות מחיצות גמורות. וגם ברוח רביעית שמונחות שם קורות למעלה וכן באמצע מכותל לכותל הוא רשות היחיד גמור שהוא גבוה הרבה אמות וכן באורך וברוחב הוא הרבה אמות והוא רשות היחיד גמור ויש לומר בו רשות היחיד עולה עד לרקיע וחשיב כאלו עומד שם צוה"פ וכן הקרקע שאצל האיספוסק גבוה הרבה אמות ויש להם דין מחיצות רשות היחיד שעולה עד לרקיע ע"י גוד אסיק מחיצתא:

**אמנם** מה שיש לי להסתפק בזה מצד דהגשר שעל האיספוסק יען שהוא רחב יותר מכותל האיספוסק ויש לדמותו לגג שרחב מכותלי הבית דלא אמרינן בי' גוד אסיק מצד דאין המחיצות ניכרות וכדאיתא בא"ח סי' שמ"ה סעי' ט"ז ז"ל גג הבולט על מחיצות הבית בענין שאין מחיצות הבית ניכרות אילו הי' עומד על הגג הוי כרמלית ואפילו גבוה ורחב הרבה וכו' ולכן גם בנידון דידן הלא אין המחיצות התחתונות ניכרות מלמעלה והגשר מכסה אותה ולכן לכאורה נראה דלא אמרינן גוד אסיק מחיצתא:

**אמנם** אחר העיון היטיב יש לומר דזה אינו דהא כתב המג"א סי' שע"ד סע"ק ה' ז"ל בתוס' (דף פ"ט) משמע דוקא כשבולט ד"ט לרשות הרבים ורשות הרבים מהלכת תחתיו א"כ הוי אותה בליטה כרמלית וכל שאר הגג נפרצה לי' במלואו עי"ש וכן משמע מהרא"ש. אבל אם אין בולט ד"ט לא דלא גרע מעמוד דהוי רשות היחיד בסימן שמ"ה סעיף י' וכו'. וכוונתו מבואר בפשיטות כמו שביאר הגאון בעל יד אפרים ז"ל שם ז"ל ר"ל דאם הוא בולט ד' דהוא מקום חשוב באנפי נפשו הוי כל הגג כנפרץ לכרמלית. אבל אם אין הבליטה ד'. כיון דהגג גופיה הוי רשות היחיד דאמרינן גוד אסיק משלש רוחותי' כמו בעמוד וכן כתב רש"י (דף פ"ט) במחיצות הניכרות כולי עלמא לא פליגי דאמרינן בהו גוד אסיק וכמו בעמוד ברשות הרבים דהוי רשות היחיד משום גוד אסיק. וכיון שהגג עצמו שיש לו ג' מחיצות הוא רשות היחיד גם הבליטה חשיבא רשות היחיד דכיון שאין בה ד' להיות מקום חשוב באנפי נפשו בטל לגבי רשות היחיד וכחורי רשות היחיד דמי וכו' עד והלכך כשאין הבליטה ד' שפיר דמי לטלטל בכל הגג וגם על הבליטה משום דחשיב רשות היחיד דבטיל לגבי' או דהוי כחורי רשות היחיד וכו' (ועי"ש במחה"ש מה שכתב בזה). והנה אף שבעל נתיב חיים כתב שם וז"ל נראה בעיני אמת הדבר שבתחלה מפרשים בתוס' כך. אבל אחר זה מסיק תוס' דהירושלמי לא סבר הכי דגג הבולט ד' כיון דאין לה מחיצות הוי מקום פטור ומפרש סוגיא דכל הני שמעתין עפ"י הירושלמי. וא"כ אפילו בבליטה ד' הוי מקום פטור. אבל הרא"ש והטור והשו"ע פסקו כשיטת רש"י ולדידהו הגגין שלנו הוי כרמלית אפילו כשאין הבליטה ד' עכ"ל. וכן כתב כדברים הללו בקרבן נתנאל פרק כל גגות אות א' והוסיף שם על הא דכתב שם הרא"ש ז"ל הילכך גגין שלנו שבולטין ראשיהן לרשות הרבים וכו' כתב ז"ל משמע אפילו אין בבליטה ארבעה ומטעם כמו שכתב לבסוף דכל שאין לו שום מחיצה אינו רשות היחיד וכן כתב רש"י להדיא ומקום פטור לא הוי כיון דגג רחב ארבעה. וכן הוא בטור ובשו"ע ובב"ח וט"ז ודלא כמג"א סי' שע"ד סע"ק ה' שכתב דברא"ש משמע דוקא כשבולט ד' לרשות הרבים ואותה בליטה הוי כרמלית וכל שאר הגג נפרצה במלואה וכו' עיי"ש:

**ואנכי** בענ"ד ל"ז להבין ד"ק של בעל קרבן נתנאל ז"ל. הלא התוס' (דף פ"ט) ד"ה במחיצות וכו' והרא"ש פרק כל גגות סימן ב' כתבו להדיא ז"ל ואין לומר כיון דלא שלטו בו רבים שהרי גבוה הוא אין נעשה כרמלית אלא מקום פטור הוי דלא אשכחן בשום דוכתא דבמקום שהוא רוחב ארבעה שיהא נקרא מקום פטור עכ"ל אלמא דוקא כשהוא רחב ד' לא נקרא מקום פטור. אבל פחות מד' פשיטא להו דהוי מקום פטור. וגם ראיתו ממה שכתב הרא"ש דכל שאין לו שום מחיצה אינה רשות היחיד וכו'. הלא אדרבה מזה מוכח להיפך דמיירי דוקא שהבליטה רחבה ד' דאם אינה רחבה ד' למה לו להרא"ש לומר דאינה רשות היחיד מטעם דאין לו מחיצות הלא אף אם הי' לי' מחיצות ג"כ לא הוי רשות היחיד דכל פחות מד' לא הוי רשות היחיד אלא ודאי דגם מסוף דברי הרא"ש ז"ל מוכח דמיירי דוקא ברוחב ד' וכדעת המג"א ז"ל:

**אחר** איזה שנים זכיתי לקנות ספר עלי אלמוגים. ומצאתי שם סוף סימן שע"ד סעיף י' דיבור המתחיל והוא שיהי' מחיצות הבית וכו' שכתב וז"ל דינים אלו מבוארים בדברי התוס' ריש פ' כל גגות ד"ה במחיצות וכו'. והמג"א הקשה על הטוש"ע וכתב דמדברי התוס' הנ"ל משמע דדוקא כשהבליטה הוא ד' מחוץ למחיצות הבית דאז אמרינן דמקום הבליטה הוא כרמלית ושאר הגג הוה ליה כנפרץ במלואו למקום האסור. אבל אם אין הבליטה משוכה ד' מחוץ למחיצות הבית לא. וכתב שכן משמע ברא"ש. ולי נראה דהטור ושו"ע ס"ל דלרבותא נקט התוס' רחב ד'. דל"מ כשאין הבליטה משוכה ד' דאז כ"ע מודים דאין להתיר מטעם גוד אחית דאפילו לריב"י דאית ליה גוד אחית היינו כשהחלל שבין המחיצות ד' דכשאין בהם ד' לא אמרינן כאלו המחיצות יורדות עד למטה דכל מחיצות שהן עשויות לפחות מחלל ד' לאו שמה מחיצה כמ"ש רש"י בפ"ק ד' ה' וכדמוכח בכמה דוכתי. אלא אפילו כשהבליטה משוכה ד' מחוץ למחיצות הבית דאז ס"ד דנימא גוד אחית לריב"י שאלו יש מחיצות סביבותיה הרי החלל שביניהן ד'. ולכן כתבו דאפילו בכה"ג לא מהני דאף ריב"י לא קאמר אלא בטרסקל דהדרן מחיצות אבל לא בענין אחר. ופירוש זה הוא מוכרח לענ"ד בדברי התוס' שכתבו שם ראי' לזה מפירש"י שפירש להא דאמרינן בגמ' (דל"ב) ל"ל למיתני תרתי לרב תני גג דומיא דחצר מה חצר דמנכרא מחיצות כו' ופירש"י שאם אין המחיצות ניכרות בגג אף הגדול אסור משום שאין לו מחיצה ואין לו דין רשות היחיד. ואם כן הרי קתני גג דומיא דחצר ובחצר ניכרות המחיצות ממש הכי נמי בענין גג מחיצות ניכרות ממש ואם הוא בולט מחוץ למחיצות הבית הרי אין המחיצות ניכרות אע"ג שאין הבליטה רחב ד'. א"כ משמע דאין חילוק דבכל אופן אסור והיינו מטעם שכתבתי דאם אין ברחב הבליטה ד' אע"ג שאז אין לומר הטעם שכתבו התוס' דלא מצינו מקום פטור שיהא ברוחבו ד'. מ"מ מטעם אחר ליכא למימר גוד אחות כיון שאין מחיצות לפחות מחלל ד' עכ"ל ועיי"ש מה שהאריך עוד בזה:

**ולפענ"ד** נראה להגין על מרן המג"א ז"ל דלפי מה שהבאנו לעיל מה שכתב בעל יד אפרים והסביר לנו בהסבר טעמו של המג"א דלכן ס"ל היכא שבולט פחות מד' טפחים מותר לטלטל על הגג דכיון דהגג גופיה הוה רשות היחיד דאמרינן גוד אסיק מפלש רוחותי' לכן גם הבליטה חשיבא רשות היחיד דכיון שאין בה ד' להיות מקום חשוב באנפי נפשו בטיל לגבי רשות היחיד וכחורי רשות היחיד דמי אבל ברוחב ד' הוי מקום חשוב לעצמו ולא מבטיל לגבי גג א"כ ליכא למימר דלרבותא נקטיה התוס' רחב ד'. ומסתברא למרן מג"א ז"ל לאמר כדעתיה וכסברתו דדוקא נקטה התוס' רחב ד' וכדברינו לעיל:

**ולפי"ז** בנ"ד שבליטת הגשר אינה רחבה ד' ודאי דאין צריך שיהא מחילות ניכרות ואמרינן בה גוד אסיק:

**עוד** נלע"ד דאף לדעת בעל קרבן נתנאל ועלי אלמוגים דס"ל דלא מבטיל הבליטה לגג יען דאיכא אויר תחת הבליטה ונראה כרשות אחרת וכמו שהוכיחו מדברי התוס' והרא"ש ז"ל. יש לומר דלא אמרו כן אלא רק בבליטה שתחת הגג דאיכא אויר תחת הבליטה. אבל הכא בנ"ד הלא בליטת הגשר מונח על הרעא סמיכתא הוי כרשות חלוק וכל האיסטפוסק עם הגשר והבליטות כולן רשות אחת הן ושפיר אמרינן בהן גוד אסיק אף לדידהו ויש להאריך בזה הרבה:

**ונראה** לפע"ד עוד דהכא לא שייך ג"כ דעת מרן הגו"ב במהדורא תנינא חאו"ח סימן מ"ב דהגשר נחשב לפרלה והובא ג"כ בשע"ת סי' שס"ג עי"ש. די"ל דשאני התם דמיירי שהגשר אין לו מתחתי' מחילות של רשות היחיד ע"כ החמיר וכתב דהוי כפרלה לא כן הכא:

**הנה** שלחתי תשובה זו לשאל אלל כבוד הרב הגאון אמתי מו"ה בנליון שליט"א הגאב"ד דק"ק בילסק והשיב לי תשובה ארוכה לפי גודל גאונו ועומק עיונו והסכים עמדי להלכה ואח"כ כשהדפיס ספרו הטהור שערי ציון הדפיס גם תשובה זו שם בסימן ד' וה' עיי"ש ותתענג בדשן של חידושי תורתו הטהורה בבירור ההלכה למעשה:

---

## סימן כג.

**תשובה.** במה דמבואר בתה"ד אם טוב יותר לרכוב בשבת חוץ לתחום כשצריך לחילול שבת או להלוך ברגל:

**איתא** בפסקים וכתבים מהר"י ז"ל אשר בסוף שו"ת תרה"ד סי' ס"א שכתב ז"ל אמר מהר"י כ"ץ ששמע ממורי ז"ל שטוב יותר לרכוב מחוץ לתחום מלהלוך ברגל דשימוש בע"ח לכו"ע מדרבנן והקשתי לו מאותם שלוו את המת וכעס עליהם ר"ת אף על ההולכי ברגל משמע דהולכי ברגל קיל טפי מדקאמר אף עכ"ל:

**ולכאורה** לא זכיתי להבין ד"ק. דהא בהדיא איתא במתניתין ר"ה (דף ל"ב ע"ב) שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום כו' לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה וכו'. ומקשה בגמרא השתא דרבנן אמרת לא [ופירש"י ז"ל איסור תחומין דליכא למיגזר אטו דאורייתא אמרת לא] דאורייתא מיבעיא [ופירש"י רוכבין דאיכא למימר שמא יחתוך זמורה ועולה באילן דאיכא למימר שמא יתלוש דאורייתא מיבעיא] זו וא"ל לומר זו קתני עכ"ל הגמ'. וכן בעירובין (דף ל"ו ע"א) קריא לי' הגמ' לאיסור תחומין דאין לה עיקר מה"ת ועיי"ש בפירש"י ד"ה „הואיל" וד"ה „ומשני" והא וודאי דאיסור רכיבה על גבי בהמה בשבת יען דהגזירה היתה שמא יחתוך זמורה דהוי איסור דאורייתא הלא וודאי דזה מיקרי אית לי' עיקר מה"ת. וא"כ הלא מאלו המימרות מפורש יוצא דאיסור רכיבה חמור יותר מלילך ברגל וקשיא על רבינו מהר"י כ"ץ שכתב שטוב יותר לרכוב כו'. וגם מרן התה"ד למה הקשה עליו ממעשה דר"ת הלא יכול להקשות עליו מגמרא מפורשת. אך י"ל דמהר"י כ"ץ ובעל תה"ד ס"ל כדעת הרמב"ם בפ' כ"ג מה' שבת וסייעתו דפסקו כמ"ד די"ב מיל הוי מה"ת ולוקין עליו עיין בעירובין (דף י"ז ע"ב) דתני ר"ח לוקין על עירובי תחומין ד"ת (ובדף ל"ה ע"ב) סובר ר"מ תחומין דאורייתא ובסוטה (דף ל') אמרו דסובר ר"ע תחומין דאורייתא. ולדידהו י"ל דגם תחום שבת של מיל אף שהוא דרבנן. מ"מ מיקרי יש לו עיקר מן התורה [ועיין בהגהות אשרי פ"ק דעירובין שכתב ז"ל ובפ' בכל מערבין חשבינן לה אין לו עיקר מה"ת מיהו י"ל כיון שאין כתובה בפירוש חשיב לה אין לה עיקר כדי שלא יחלוק תלמודינו על הירושלמי עכ"ל. ולא זכיתי להבין ד"ק דהא התם בעירובין אמרו שם בגמרא למאן דס"ל דתחומין דרבנן אף י"ב מיל ולדידי' וודאי דתחומין אין לו עיקר מה"ת. אבל למאן דס"ל די"ב מיל מה"ת וודאי דאף מיל אחד יש לו עיקר מה"ת] ובהא גמרא דר"ה י"ל או דס"ל כרש"י ז"ל שכתב שם ז"ל ונראה בעיני דלא גרסינן לה עכ"ל אלמא דלא גרס כלל להא דמקשי בגמ' השתא דרבנן אמרת לא כו'. או דמפרשי פשט הגמרא כפירוש ר"ח ז"ל שכתב שם ז"ל לא עולין באילן ולא רוכבין כו' ואקשינן השתא לא עולין באילן שהוא משום שבות דרבנן דתנן ואלו הן משום שבות לא עולין באילן באלו אמרינן דלא פיקוח הגל והעברת התחום שהן איסור מה"ת הולרך לומר דלא. ופרקי הכי נמי קתני אין מפקחין עליו את הגל כלומר לא פיקוח הגל וכיולא בו שהוא איסור מה"ת. אלא אפילו דבר שהוא משום שבות לא דחי עכ"ל. אלמא דמפרש קושיית הגמ' ופירוקה באופן אחר לכן י"ל דגם מהר"י כ"ץ ובעל תרה"ד ז"ל ס"ל כדעת ר"ח. ולפ"ז י"ל דס"ל דשניהם בין ברכיבה ובין תחומין אית להו עיקר מה"ת. ולפ"ז הלא עדיין יש לתחומין חומרא בזה דהא בתחומין הלא איכא כמה מהתנאים והאמוראים וכן הפוסקים הבאים אחריהם דס"ל דתחומין מה"ת. ולכן כתב מהר"י כ"ץ בלשונו שטוב יותר לרכוב מחוץ לתחום מלהלוך ברגל וכתב שפיר בטעמו יען דשימוש בע"ח לכו"ע דרבנן וכוונתו אבל בתחומין הלא יש כמה דיעות דהוי מה"ת ואיכא דס"ל דאפילו חוץ לאלפים הוי מה"ת [עיין בספר מלא הרועים ערך תחומין אות י' וי"א ועיין עוד בנוב"י מהד"ק ח' אבה"ע סי' ב' בד"ה גם כו' ובד"ה ולכן כו' ובד"ה וא"ת כו' שכתב ג"כ דלהרמב"ם וסייעתו יש לתחומין עיקר מה"ת עיי"ש]. ולולא דמסתפינא מרבינו מאורן של ישראל בעל תה"ד ז"ל הי' נראה לענ"ד ליישב מה שהקשה על מהר"י כ"ץ ז"ל מהא דכעס ר"ת אף על ההולכים ברגל והוכיח מזה דהילוך ברגל קיל מלרכוב ובעיני דלא חזו שפיר ל"ז להבין ד"ק דהא ז"ל התוס' שבת (דף קל"ט ע"ב) ד"ה יו"ט שני כו' ומעשה הי' והוליכו מת חוץ לתחום ביו"ט [היינו ביו"ט ב' כדאיתא בתוס' בילה (דף ו' ע"א) ד"ה והאידנא כו' שם איתא להדיא שמת אדם א' ביו"ט שני עיין שם] והלכו אחריו בסוסים להתעסק במת וכעס ר"ת אף על ההולכים ברגל בלא סוסים עכ"ל. ומזה הוכיח דהליכה ברגל קיל מרכיבת הסום מדקאמר לשון אף. אמנם כד מעיינינן שפיר נלע"ד בע"ה. דהא באמת י"ל הלא התם ביו"ט שני הוה ומת ביו"ט שני הלא כחול שוויגהו רבנן כמו שאמר רבא כאן בשבת ובבילה (דף ו' ע"א) ואדרבה מלוה לחלל יו"ט עבורו אף במלאכה דאורייתא ואסור להשהותו עד מוצאי יו"ט וא"כ למה כעס עליהם ר"ת ולא הניחן לקוברו. ועל כרחינו לומר כמש"כ בתוס' שם ז"ל ושמע רבי דטעמו משום דמסיק רבינא האידנא דאיכא חברי [היינו כמש"כ רש"י ז"ל שם בבילה (דף ו' ע"א) ד"ה דאיכא חברי וז"ל אומה רשעה שהי' בימי פרסיים וכופין את ישראל לעשות מלאכתם וביו"ט היו נידחין מהם ע"י שהיו אומרים להם יו"ט הוא ואם יראו אותן מקברים מתיהם יכופו אותם למלאכה עכ"ל] ולדידן אע"ג דליכא למיחש להכי יש לאסור כיון דמסיק

הכי

הכי גם יש לירא פן ילוו השרים להתעסק במלאכתם ולכתוב מה שהם רוצים כו' עכ"ל. ושם בבילה בתוס' סוף ד"ה והאידנא כו' מבואר יותר שכתבו ז"ל. ועוד אמר ר"ת דבזמן הזה נמי יש יהודים שהן משועבדים למלכות לעשות מלאכה כו' הילכך אם יראו שיתעסקו לעשות מלאכה במת יכופו אותן לעשות מלאכה למלכות נמצא דטעמו של ר"ת שאסר להם הי' מצד החשש של מלכות והשרים שלא יכופו אותן לחלל יו"ט במלאכותיהם. והדבר ידוע דמהלך ברגליו חוץ לתחום אינו ניכר כ"כ שמחלל ועושה מלאכה האסורה ביו"ט כמו מי שרוכב על הסוס או נוסע בעגלה דזה ידוע לנכרים שאסור לישראל לרכוב ולנסוע בעגלה אפילו בעיר ואפילו בשבר. אבל ההילוך ברגלים אינו אסור אלא חוץ לתחום ואפילו אם ימצאנו נכרי לישראל שהולך ברגליו רחוק פרסה מן העיר יוכל הישראל לתרץ את עצמו ולומר שקנה שביתה ושבת בתוך התחום של המקום שמצאו הנכרי. וא"כ על ההולכים ברגלי' שאינו ניכר שעושה מלאכה ביו"ט וליכא חשש שיכופום השרים לעשות עי"ז גם מלאכתם לא הי' לר"ת לכעוס עליהם כמו על הרוכבים שהם יכולים להכשל ח"ו בעשיית מלאכה להשרים. ועכ"ז כעס ר"ת גם על ההולכים ברגלי' מצד דע"י שיראו הנכרים שמלוין את המת ומתעסקין בקבורתו ועושים מלאכה עבורו עי"ז יכופו ג"כ לעשות מלאכתם ויחללו יו"ט וא"כ אין מכאן ראי' איזה מהם חמיר יותר דהא התם בקבורת המת הכל שרי ור"ת שאסר להם הי' מטעם אחרינא ולא מצד איסור מלאכה:

**אמנם** אחרי כתבי כל זה מצאתי בתשובת רדב"ז ח"ד סי' פ"א שנשאל ע"ז וז"ל השאלה יהודים שהיו באים בשיירא והוכרחו לחלל שבת מפני הסכנה איזה עדיף ללכת על רגליהם או לרכוב על הגמלים שיש מי שהורה כיון שהגמל למעלה מעשרה וקיימ"ל דאין תחומין למעלה מעשרה. וכתב ע"ז ז"ל אם יש ג"כ סכנה כו' אלא שאין סכנה בהליכה על רגליו בזה וודאי דהליכה על רגליו עדיף טפי דמחלל שבת באיסור תחומין לבד ואילו רוכב יש בו ג"כ איסור שבות שהוא רכיבת הבהמה. ומה שהורו שהגמל הוא למעלה מעשרה ואין תחומין למעלה מי' לאו כלום היא שלא אמרו אין תחומין למעלה מעשרה אלא בעמודים ברה"ר כו'. אבל כשרגלי הבהמה כשהוא רוכב עלי' הם בתוך עשרה אעפ"י שהוא יושב למעלה מעשרה הרי מהלך בקרקע דלכל הדברים רוכב כמהלך דמי אעפ"פ שא"ל ראי' לזה. הנה ראיתי ששאלו לריב"ש ז"ל על היהודים ההולכים במדברות רוכבים על הגמלים וכתב באותו תשובה פעמים שלש וז"ל ואין ספק שאם לא היו ביוצא בשיירא שום חילול שבת אם מפני עשיית מלאכה או הליכה מחוץ לתחום או רכיבת הגמלים לא הי' אסור מפני עונג שבת כו' הרי שכתב דברכיבת הגמלים איכא איסור תחומין. ועוד כתב שהרי הם צריכים ללכת בשבת חוץ לתחום בין שהולכים ברגליהם בין שרוכבין ע"ג בהמה. ועוד כתב ולא חלקו בין בהמה לבהמה הא למדת שמהלך ע"ג בהמה אפילו גבוה כגמל יש עליו תורת תחומין למר כדאית לי' ולמר כדאית לי' עכ"ל הרדב"ז ז"ל *) ועיין או"ח סי' ש"ה בא"ט סע"ק ה'. הרי אנו רואין למדברי שניהם נלמד דס"ל להריב"ש והרדב"ז ז"ל דגם ברוכב על הבהמה יש איסור תחומין וכיון דגם ברוכב יש איסור תחומין ונוסף לזה יש בו איסור משתמש בבע"ח א"כ לדבריהם הלא טוב יותר לילך ברגליו מלרכוב. וכן פסק המג"א ז"ל בסי' רס"ו סע"ק ז' דגם ברוכב יש איסור תחומין וראייתו מהא דקימ"ל רכוב כמהלך דמי וחולק על הב"י ז"ל דמביא שם סי' רס"ו דעת מהר"י כ"ץ ז"ל ופסק כמותו דאין ברכיבה איסור תחומין וחידוש בעיני על מרן המג"א ז"ל שכתב שם ז"ל. ובאמת לא הזכירו הפוסקים דבר זה. והרב"י חידש זה מדעתו. ולענ"ד כו' עכ"ל. ותמוה הוא דהא הרב"י מביא זה בשם מהר"י כ"ץ עיי"ש ס"ס רס"ו. ויותר חידוש בעיני על מרן הרב"י ז"ל אשר לא הביא ביתה יוסף דעת הריב"ש והרדב"ז ז"ל דס"ל דגם ברכיבה איכא איסור תחומין ובפרט מרן המג"א ז"ל שהביא תמיד דעת הרדב"ז ז"ל והרמ"א ז"ל שם סע"ק ב' הביא דעת הריב"ש בקיצור והרב בעל אבהע"ו שם בסי' רמ"ו חולק על המג"א ז"ל וס"ל כדעת הב"י דאין ברכיבה איסור תחומין ולא הביא כלל כל הני דעת ראשונים דס"ל דאיכא איסור תחומין גם ברוכב ועיין מש"כ בספרי בחלק הראשון סוף סי' כ"א בענין זה ועיין הלכות קטנות סוף ח"ב סי' ש"ז שמביא דברי הרדב"ז:

# סימן כד.

## תירוץ לדעת רבינו הרמב"ם ז"ל „פ"ב מה' קדה"ח הלכה א'".

**הגאון** בעל „בית נאמן" ז"ל בחדר י' חלק ג' בהגה"ה כתב ז"ל יש לי מקום עיון בדברי הרמב"ם ז"ל פ"ב מה' קידוש החודש ה"א שפסק שם דעדות החודש פסול בקרובים ובעבדים כו'. דלכאורה לא משמע הכי מסוגיא דספ"ק דר"ה (דף כ"ב ע"א) רש"א אב ובנו וכל הקרובים כשרים לעדות החודש. אר"י מעשה בטובי' הרופא כו' וכשבאו לב"ד קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו. ובגמ' שם אר"ת הלכתא כר"ש. אר"ה ר"י ומעשה ואת אמרת הלכתא כר"ש א"ל והא זימנין סגיאין אמרית קמי' דרב הלכתא כר"ש ולא אמר לי מידי א"ל היכי תנית א"ל איפכא כו'. אמר שמואל הלכתא כר"ש. ויש נוסחא אחרת אין הלכה כר"ש עיי"ש. וא"כ אפילו נימא דנוסחת הרמב"ם ז"ל הי' אין הלכה כר"ש כמ"ש המפרש שם. מ"מ קשה הי' לו לפסוק כרב נגד שמואל דהלכתא

*) הגה"ה. והנה אף כי על הראי' הראשונה שהביא מהריב"ש ז"ל יש לפקפק לכאורה ולומר דאדרבה מדבריו מוכח דאין ברכיבת גמלים איסור תחומין דהא קחשיב ואזיל הדברים שאין בהם חילול שבת וקא חשיב אם מפני עשיית מלאכה היינו מלאכה גמורה או הליכת חוץ לתחום או רכיבת גמלים היינו איסור שימוש בבע"ח או משום הגזירה שמא יחתוך זמורה ומשמע לכאורה דברכיבת גמלים אין בהם איסור תחומין דאם יש גם בזה איסור תחומין יקשה לפי"ז לכאורה למאי קא חשיב רכיבת גמלים לחטא בפ"ע ואין לומר דכוונתו דברכיבת גמלים איכא בהם תרתי איסור תחומין ואיסור הרכיבה א"כ הכי הוה לי' לומר או גם רכיבת גמלים. אך י"ל דמיירי ברכיבת גמלים תוך התחום מ"מ מהאי דכתב הריב"ש אח"כ דהם יצטרכו ללכת חוץ לתחום בין שהולכין על רגליהם בין שרוכבין ע"ג בהמה. וכן ממה שכתב אח"כ ולא חילקו בין בהמה לבהמה אנו רואין מפורש דגם ברכיבה איכא איסור תחומין וכמו שהביא הראי' מגמ' דבילה (דף ל"ו ע"ב) דרלה הגמ' לומר שאסרו הרכיבה מטעם איסור תחומין ודחה הגמ' דא"כ יהי' מוכח מזה דתחומין דאורייתא והכוונה בזה וא"כ למ"ד תחומין דרבנן ליכא הגזירה של איסור רכיבה וקא מסיק דלכו"ע איסור הרכיבה מטעם שמא יחתוך זמורה. אבל מ"מ מוכח מזה דאיכא איסור תחומין ברכיבה לכל מר כדאית לי' מה"ת או מדרבנן. ועיין באבהע"ו סי' רמ"ו שחולק על המג"א בסי' רס"ו וס"ל דברכיבה ליכא איסור תחומין אם רגליו גבוהין מן הארץ עשרה טפחים. ותמיהני שלא הביא הך דהריב"ש והרדב"ז ז"ל דס"ל דגם ברכיבה יש איסור תחומין. עוד מצאתי בס' נהר שלום סי' רס"ו שמביא מהגמ' דבילה הנ"ל ראי' דגם ברכיבה יש איסור תחומין ולא הזכיר כלל שכבר קדמו בזה מאורן של ישראל רבינו הריב"ש ז"ל:

דהלכתא כוותי' באיסורא. וא"כ לפי מה שהי' שוגה בהיפוך ס"ל לרב דעבדים כשרים לעדות החודש. וכש"כ שיש לומר דשמואל לא פליג עלי' דרב אלא הוא הי' שוגה כמו דתנינן אנן דר"ש מכשיר הקרובים ופוסל בעבדים ולכן ס"ל דאין הלכה כר"ש אלא כר"י דמעשה עדיף וגם ר"י דנימוקו עמו. גם י"ל דת"ק דמתניתין אב ובנו כו' לא פליג על ר"י. ור"י ס"ל דת"ק לא פסיל אלא קרובים אבל לא עבדים רק שהביא ראי' לת"ק דקרובים פסולים עכ"ל והניח זה בקושיא:

**ואנכי** בעו"ד לי"ז להבין מאי קשיא לי' על פסק הרמב"ם ז"ל. דהא באמת ר"ש לא הזכיר כלל האי דינא דעבדים אם כשרים אם לא אשר באמת עבדים פסולים אליבא דכו"ע כסתמא דמתניתין דהתם דחשיב אלו הן הפסולין כו' והעבדים כו' וליכא מאן דפליג בזה ובמעשה דר"י דפליגי הכהנים וב"ד התם הי' עבד משוחרר כדקתני התם מעשה בטובי' הרופא שראה את החודש בירושלים הוא ובנו ועבדו משוחרר כו'. ומ"מ פסלו הכהנים את העבד דס"ל דבעינן מיוחסים כדאיתא שם בתוס' ד"ה ופסלו כו' עיי"ש. והב"ד חלקו עליהם והכשירו המשוחרר דס"ל דלעדות לא בעינן מיוחסים עוד פליגי על ר"ש והכהנים דמכשרי עדות קרובים ופסלו את בנו. ולפ"ז לא מיבעיא דניחא פסק הרמב"ם ז"ל בעבדים דפסולין לכו"ע. אלא אפילו בקרובים דפסק דפסולין ניחא דהא לפי מאי דאפיק רב חנן ותני לרב איפכא ופירש"י ז"ל דר"י תנא אב ובנו וכל הקרובין כשרים לעדות החודש ור"ש אמר מעשה בטובי' הרופא כו'. ולפי"ז הלא יש להסתפק אם קיי"ל כר"י דקרובין כשרין יען דנימוקו עמו. או כר"ש דמעשה רב. ומדשתק רב לרב חנן במה דפסק כר"ש ש"מ דאודי לי' דהלכה כר"ש כדאשכחן בכמה דוכתי בש"ס שארז"ל ואפילו הכי מעשה רב. ולפ"ז אין אנו מוכרחין לומר כדעת המפרש שם דהרמב"ם ז"ל הי' לו גירסא אחרת בגמ' וגורס דשמואל אמר אין הלכה כר"ש אלא אפילו לגירסתינו דשמואל אמר הלכה כר"ש ניחא ג"כ. ולא מיבעיא אם נאמר דכוונת שמואל הי' ג"כ לפי מה דאפיק רב חנן קמי' דרב דר"ש אמר מעשה בטוביא כו' וכשבאו לב"ד קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו וע"ז אמר שמואל דהלכה כר"ש דקרובין פסולין יען דמעשה רב הוא. וודאי דשפיר פסק הרמב"ם ז"ל כן להלכה דהא חזינן דרב ג"כ ס"ל הכי מדשתק לר"ח ובוודאי דאודי לי' וכיון דרב ושמואל תרווייהו ס"ל דההלכה דקרובין פסולין וודאי דכן הלכה. אלא אפילו אם נאמר דמה שאמר שמואל הלכה כר"ש הוא לפי מה דגרסי במתניתין דר"ש אמר אב ובנו וכל הקרובין כשרין. מ"מ אחרי דחזינן דרב פסק דקרובים פסולין לפי מאי דאפיך ר"ח קמי' ושתיק לי'. וודאי דס"ל לרב דקרובין פסולין וקיי"ל רב ושמואל הלכה כרב באיסורא ולכן פסק הרמב"ם ז"ל דקרובין פסולין ולפלא בעיני איך לא שם לבו דמעשה דטובי' הרופא הי' עבד משוחרר ודווקא במשוחרר פליגי הכהנים וב"ד וכמו שכתבנו לעיל. אבל סתם עבדים שאינם משוחררים לית מאן דפליג ופסיל לכו"ע:

---

# סימן כה.

## עוד תירוץ להרמב"ם ז"ל פ"ב מהלכות קדה"ח הלכה ב'.

**בספר** "בית נאמן" הנ"ל כתב וז"ל ל"פ מדברי הרמב"ם שכתב דאין מדקדקין בקדה"ח בעדות שאפילו קדשו את החודש עפ"י עדים ונמצאו זוממין הרי זו מקודש. והוא תמוה מנלן כיון דמדמינן עדות החודש לד"מ וד"נ משום דמשפט כתוב בי' א"כ למה יוכשרו אם הוזמו. וראיתי בלח"מ ז"ל שם שכתב דהרמב"ם ז"ל יליף האי דינא מהאי דסוף פ"ב דר"ה אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין כו'. ודבריו תמוהין לענ"ד דזה אינו אלא אם כבר קדשו ב"ד את החודש בזה גלתה לנו התורה דאפילו קדשו בטעות ע"י עדים שקרים שהטעו אותם או אפילו במזיד שכבר קדשוהו הוא מקודש. אבל מהכ"ת שנקבל עדות שהוזמו כ"ז שלא קדשוהו עכ"ל עיי"ש שהאריך לפרש דעת הרמב"ם ז"ל באופן אחר עפ"י שיטת הירושלמי. ויש לפלפל הרבה בד"ק:

**ולע"ד** לא זכיתי להבין ד"ק אשר מבואר פשוט לעין כל הרואה לשון הזהב של רבינו הרמב"ם ז"ל. אשר כוונתו הוא רק אם העידו בקה"ח והוזמו בזה גופא אז מקבלין עדותן מה שנתקדש החודש מעיקרא ומקודש החודש וז"ל שם דין תורה שאין מדקדקין בעדות החודש שאפילו קדשו את החודש עפ"י עדים ונמצאו זוממין בעדות זו הרי זה מקודש" עכ"ל אלמא דבאמת מיירי הרמב"ם ז"ל היכא שכבר קידשו ב"ד את החודש עפ"י עדותן ואח"כ הוזמו והזמתן הי' בעדות זו גופא של קדה"ח מ"מ אחרי שכבר קידשו ב"ד את החודש הרי זה מקודש ושפיר מביא הלח"מ ז"ל מקורו ממה שאמרו ז"ל אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין:

**ואף** כי אין אנו צריכים להביא ראיות לדבר שהוא מפורש לעיני כל המעיין בו. מ"מ אביא מה דאיתא בת"כ פ' אמור אות ב' ז"ל קדשוהו שלא בעדים או שראו עדים והעידו ונמצאו זוממין מנין שיהי' מקודש ת"ל אלה מועדי ד' אשר תקראו אותם במועדי אם תקראו אותם הם מועדי ואם לאו אינם מועדי עכ"ל. והתם וודאי דליכא לפרושי שנמצא שהיו זוממין מכבר בעדות אחרת דא"כ הוה להו למימר ונמצא שהיו זוממין אבל לשון ונמצאו זוממין משמעו שהוזמו בעדות זו כמו דאיתא לשון זה בכמה מקומות בש"ס ומפרשינן הכי וכדקתני קדשוהו ואח"כ נמצאו זוממין מנין שיהי' מקודש היינו שישאר מקודש כמו שקדשוהו את החודש ע"י עדותן שלהם ולא קתני מנין שמקדשין אותו דאז הי' משמעו אלכתחילה. ואפשר לאמר דהרמב"ם מקורו דהאי דינא מת"כ זה:

**גם** מש"כ שם ז"ל ולענד"נ דמש"כ דאין מדקדקין בעדות החודש ואפילו הוזם מהני אין כוונתו שהוזם בזה עצמו שהעיד שראה במקום פלוני ואמרו לו עמנו הייתם. אלא כוונתו אפילו הוזם בדבר אחר והיינו שהוזם בדיני ממונות והוא כשר לעדות החודש ודברי הרמב"מ אלו מקורם מדברי הירושלמי דספ"ק דר"ה שם כו' עיי"ש שהאריך בפירוש הירושלמי ומסיק וכתב ז"ל ונמצא מבואר לנו מדברי הירושלמי בעד זומם בד"מ דלרבנן כשרים לד"נ ולכן ס"ל להרמב"ם דאע"ג דלד"נ קיי"ל דע"ז של ממון פסול כדמסיק פ' ז"ב (דף כ"ה ע"ב) משום דסתם מתניתין כר"מ דתנן כל הכשר לד"מ כשר לד"נ אבל עדות החודש שלא מלינו בזה סתם משנה ואדרבה מלינו קולא בעדות החודש לר"ש ור"י דעבדים או קרובים דפסולים לד"נ כשרים לעדות החודש ולכן אף דאנן לא קיי"ל בזה אלא כת"ק דשניהם פסולים לעדות משום דפסולן בגופן ומ"מ עד זומם של ממון לא מלינו ולכן פסק הרמב"מ דכשרים כרבנן דפליגי על ר"א עכ"ל:

**ולענ"ד** לי"ז להבין ד"ק גם בזה שחידש דהרמב"מ ז"ל מכשיר ע"ז שהוזמו בעדות ממון לקה"ח אפילו לכתחילה והוא תמוה מאוד דבהדיא כתב הרמז"ל שם בהלכה א' ז"ל אב ובנו שראו כו' לא מפני שעדות החודש כשרה בקרובים אלא שאם ימצא א' מהן פסול מפני שהוא גזלן וכיוצא בו משאר הפסלנות יצטרף השני עם אחר ויעידו והרי גם הפסול של ע"ז בממון הוא ג"כ פסול מה"ת וכמו שאמר אביי בב"ק (דף ע"ב ע"ב) וסנהדרין (דף כ"ז ע"א) דלכן למפרע הוא נפסל מההוא שעתא דאסהיד הו"ל רשע והתורה אמרה אל תשת רשע עד וקיי"ל כוותיה דאביי דז"ל הרמב"מ ז"ל פ"י מהלכות עדות ה"ד וכן ע"ז אע"פ שהוזם בעדות ממון ושלם הר"ז פסול מה"ת לכל עדות כו' ומשמעות לשונו שכתב לכל עדות היינו אפילו לעדות החודש וכמש"כ כאן בהלכה א' דלעיל

דלעיל וכמש"כ כאן אח"כ דכל הפסול לעדות מדברי סופרים אע"פ שכשר מה"ת פסול לעדות החודש עכ"ל ואיך יעלה על הדעת לחדש דהרמז"ל סובר דע"ז בממון כשר לכתחילה לעדות החודש ובוודאי כוונת הרמז"ל להכשיר ע"ז רק כשהוזם בעדות זו של קה"ח וכמש"כ להדיא וכמלאו זוממין בעדות זו וכמו שכתבנו לעיל :

---

## סימן כו.

**תשובה.** בדבר אשר נתרבו עתה שמחזיקים שפחות עכו"ם בביתם איך יתנהגו ליתן להם ארוחתם בכל ימי הפסח :

**נראה** לענ"ד דבאם יתן לה חמץ קודם זמן האיסור די מאכלה על כל ימי הפסח ואף אם יוגנב או יאבד החמץ בתוך ימי הפסח לא יהי' לה שום טענה ותביעה על הבעה"ב בעד כל אותה שבוע של פסח ובידה למכור החמץ ולקבל המעות לעצמה כי שלה היא שקבלה מהבעה"ב את החמץ בעד תשלומי דמי ארוחתה. באופן זה נלע"ד דאין כאן בית מיחוש של הנאה מחמץ בפסח וטעמי ונימוקי בזה דהן אמנם שבעה"ב מחויב ליתן לה מזונות בכל ימי השנה מ"מ הלא חיוב המזונות של כל יום ויום אינו מתחיל אלא רק בתחילת כל יום ויום מדי יום ביומו וכדאיתא בב"ב (דף מ"ט ע"ב) דאמר ר"כ נחלה הבאה לאדם ממקום אחר אדם מתנה עליו שלא ירשנה כו' ומסיק שם דהות כדר"ה אמר רב יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה וכתב שם הרשב"ם ז"ל בד"ה כדר"ה ז"ל והיינו נחלה הבאה לאחר מכאן שהמזונות עתידים לבוא בכל יום וכו' הרי אנו רואין דאע"ג שהבעל מחויב ונתחייב ליתן מזונות לאשתו מ"מ לא נקרא זה מוחזקת ביד האשה דנאמר באם שלא תרצה האשה להיות ניזונת משל בעלה שתצטרך להקנותו לו המזונות ככל הדברים שהאדם מוחזק בהם והם שלו ורוצה שחבירו יזכה בהם לא מהני סילוק לבד אלא שצריך להקנות לחבירו בתורת מתנה וכמ"ש הרשב"ם ז"ל בד"ה וכדרבא כו' ז"ל אבל בנחלה דאורייתא כגון דין ודברים אין לי בירושת אבי כשימות לא יועיל התנאי דבע"כ שלו יהי' אא"כ יתננה לאחרים בלשון מתנה עכ"ל. והכא נמי גבי שפחה הלא בידה למחול להאדון את השעבוד שנשתעבד ליתן לה מזונותי' בכל יום בכל משך זמן השכירות. וכן אם מוחלת להאדון על שבוע א' או שנים שיעבוד מזונותי' וודאי דאין על האדון שום שיעבוד מזונותי' בכל זמן המחילה וכש"כ אם נותן האדון להשפחה מעות עבור ארוחתה בכל ימי השבוע והיא מקבלת זאת ברצונה ולא תתבע ממנו מזונותי' בין אם יספיק לה המעות על מזונותי' בין אם לא יספיק לה ואף אם תאבד המעות או אם תוליא המעות לענינים אחרים ולא יהי' לה ממה להתזונן בכל השבוע מ"מ לא יהי' לה שום שעבוד על האדון במזונותי' ודאי דניפטר האדון בזה משיעבוד מזונותי' בכל ימי השבוע ואף אם העכו"ם תקנה חמץ בהמעות ותאכל בפסח לא הוי על האדון שום חשש של הנאה מחמץ בפסח דהא אין על האדון שום חוב ושעבוד להאכיל להשפחה בימי הפסח :

**ולפ"ז** נלע"ד דה"ה אם האדון נותן לשפחתו קודם פסח לחם חמץ שיספיק לה לכל ימי הפסח ולא איכפת לי' להאדון אם תאכל או לא ורשות בידה לעשות בהחמץ כל מה שתרצה למכור וליתן במתנה ואם אח"כ לא יהי' לה מה לאכול בימי הפסח אין לה שום טענה ותביעה על האדון כי במה שקבלה החמץ בעד מזונותי' נסתלק שיעבוד האדון ממנה ונמלא שאין האדון נהנה כלום בפסח מהחמץ שאוכלת שפחתו בימי הפסח ג"כ אין כאן שום איסור *) :

**עוד** איתא באו"ח סי' ת"נ סע"ו מותר לומר לעבד בפסח הילך דינר זה וקנה ואכול אעפ"י שיודע שיקנה חמץ כו' וכתב המג"א ז"ל סע"ק ז' ואם הוא מושכר אללו לשנה לא יאכל בביתו משום חשדא עכ"ל אלמא דכיון דבשעה שנתן לו את הדינר לא הי' לי' שום הנאה של איסור אע"ג דאח"כ יש להאדון הנאה ממה שעבדו קנה חמץ ואוכלו מ"מ מותר. וביותר התבוננות יש לדייק מהא דכתב שם המחבר ז"ל אבל לא יאמר לו לא ואכול ואני פורע [וז"ל המג"א סעק"ח ודווקא שא"ל לא ואכול חמץ כו'] ויש מתירים גם בזה אא"כ הקדים דינר וכו' [וכתב המג"א ז"ל סעק"ט ז"ל ודווקא שהדינר בעין בשעה שיאכל כו'] אשר לכאורה ל"ל מ"ש רישא כשנתן הדינר לעבדו אעפ"י שיודע שיקנה חמץ מותר ומ"ש סיפא כשהקדים דינר לחנווני אסור. אמנם לדברינו הוא מבואר פשוט דברישא שנותן הדינר לעבדו הלא בשעה שנותן לו הדינר אין כאן שום איסור של הנאת חמץ ובמה שאומר לו האדון הילך דינר זה וקנה ואכול והעבד מקבל הדינר לקנות לו אכילתו הלא בזה מסולק האדון משיעבוד המזונות שמחויב ליתן לעבדו [אע"ג דמיירי שמזונות העבד הוא על האדון כמבואר להדיא במרדכי פרק כ"ש אות תקמ"ט שממנו מקור הא דינא דז"ל שם כתב הר"י באו"ז מותר אדם לומר לעבדו ושפחתו הנכרים הילך דינר זה ולך אכול בין הנכרים אעפ"י שיאכל שם חמץ בוודאי אעפ"י שמזונותי' עליו ואין זה נהנה מן החמץ וכקונה אותו וראי' מגמ' דע"ז (דף ס"ג ע"א וע"ב) עיי"ש היטב] ואפילו אם יאבד העבד את הדינר בדרך רע אין לו טענה על האדון בחיוב מזונו על פעם א' וב' כפי מה שיוכל העבד ליזון בעד הדינר ולכן אע"ג שיודע האדון שיאכל חמץ בוודאי בעד הדינר מ"מ מותר דהא כשנתן הדינר ליד העבד אין כאן שום איסור וקנהו העבד לעצמו ואפילו אם ירצה העבד להרעיב את עצמו ולקנות בהדינר חפץ אחר לא איכפת להאדון דהא נסתלק ממנו שעבוד מזונו על אותו הפעם או פעמים ולכן אפילו אם אח"כ קונה העבד חמץ בעד הדינר הלא קונה במעות של עצמו ולעצמו ולכן מותר לא כן כשהקדים האדון דינר להחנווני עכו"ם ואח"כ אמר לעבדו לך ואכול חמץ בעד הדינר שנתתי להחנווני הלא לא קנה העבד את הדינר והאדון אינו מסולק משיעבוד מזונותיו עד אותה השעה שלוקח העבד החמץ בעד הדינר של האדון שהוא בעין אלל העכו"ם החנווני וכמש"כ המג"א ז"ל סעק"ח דהא אז קונה העבד החמץ בעד מעותיו של האדון ובשליחותו והוה כאילו קנה האדון בעצמו החמץ בפסח ונותן לעבדו ואסור ולכן גם בנ"ד דהקדים להשפחה את החמץ קודם זמן האיסור למאכלה בכל ימי הפסח הלא בעת שנתן לה החמץ לא הי' בזה שום איסור הנאה והשפחה קנתה את החמץ לעצמה והאדון נסתלק משיעבוד מזונותי' לכל ימי הפסח. וגם מה שאח"כ אוכלת החמץ בפסח אוכלת משלה מה שקנתה לעצמה קודם זמן האיסור לכן נלע"ד דאין כאן בית מיחוש כלל ולגאת מכל מני חשש בזה נלע"ד שיתנה האדון או בעלת הבית עמה בשעה שנותן לה החמץ קודם זמן איסור הרי זה שלך למאכלך בכל ימי הפסח ולא יהי':

---

*) הגה"ה. עוד יש להעיר מהא דאמר רבא קדושין (דף י"ז ע"ב) גר את העכו"ם אינו אלא מדברי סופרים דתנן גר וא"י שירשו את אביהם עכו"ם גר יכול לומר לעכו"ם טול אתה עכו"ם ואני מעות משבאו לרשות גר אסור כו'. אלמא דקודם שנכנס הדבר האסור בהנאה ברשותו ובשיעבודו אז לא חל עליו איסור הנאה מאיסור עכו"ם ויי"נ. ואע"ג דאח"כ יש לו הנאה דממילא מחליף של העכו"ם ויי"נ. מ"מ מותר לו הנאה כזו כיון דבשעת החליפין אין בהחילוף שום איסור הנאה ה"ה בנ"ד דלעיל וכש"כ הוא דהא בזה הלא בשעה שנתן לה החמץ הי' בזמן היתר אכילה והנאה ומה שאוכלת אח"כ החמץ בפסח הלא אז אין על האדון שום חיוב ושיעבוד להאכילה ודמיא לסתם נכרית שאוכלת חמץ בפסח:

יהי' לך שום תביעה עלי על מזונותיך בימי הפסח ואפילו אם יוגנב או יתאבד ממך החמץ ההפסד שלך ולא יהי' לך טענה עלי ותוכל לעשות בהחמץ כל מה שתרצה לאכול ולמכור וליתן במתנה ובזה יצא האדון כל החששות :

**וברוך** החונן דעת כי אחרי כתבי זאת מצאתי בתשובת ב"ח ז"ל סי' קמ"ג שכתב שם באמצע התשובה ז"ל ואין היתר אלא בנותן דינר לעבדו ואמר לו הילך דינר זה וקנה ואכול דאז פשוט מאחר שנתפיים העבד ליקח מזונות לעצמו כבר נסתלק החוב שעל האדון ונמצא שהעבד קונה לעצמו חמץ אבל כ"ז שלא נסתלק החוב מן הדין מישראל אסור כו'. אלמא דגם רבינו הב"ח ז"ל חילק בפירוש בין היכא שנסתלק החוב מהאדון למזון עבדו ושפחתו העכו"ם אז מותר אף אם אוכלים חמץ ובין היכא שלא נסתלק החוב ואם יתבע העבד אללו מזונו יתחייב האדון לזונו אז אסור להניח לעבדו לאכול חמץ דהוה כפורע חובו בחמץ בפסח. וא"כ בנ"ד דנותן האדון לשפחתו קודם הפסח חמץ שיספיק לה לכל ימי הפסח. ואף אם יוגנב ממנה החמץ אין לה שום טענה על האדון במזונותיו של ימי הפסח הרי בזה מסולק האדון מחובו של מזונותיו ומותר כמש"כ :

**ועדיין** חל עלינו חובת ביאור מה שכתב הב"ח שם באותה תשובה ז"ל. ולפ"ז נראה דאסור ליתן לעבדו ולשפחתו דבר הנשאר ביום י"ד אם היא כ"כ שא"א לאכלן קודם זמן איסורו דמאחר דמזונותן עליו הוי לי' כאלו פורע חובו באיסור הנאה עכ"ל עיי"ש [ודברי קדשו הללו הביאו הח"י ז"ל בסי' תקמ"ה סעק"ד והבאה"ט ז"ל שם סעק"ג עיין בדבריהם שהביאו ד"ק כפשטן] ולכאורה צריך להבין לפי דברינו למה יהי' אסור למסור לעבדו קודם זמן איסור החמץ את החמץ הנשאר אללו דהא כיון שנתן לו קודם זמן האיסור הרי נפטר ממנו האדון מחיוב מזונותיו עד זמן שיספיק לו החמץ הנשאר ומה איסור יש בזה וכמו שהבאנו לעיל ד"ק של הב"ח ז"ל גופא דבנותן לו דינר וא"ל הילך דינר זה וקנה ואכול דאז פשוט מאחר שנתפיים העבד כו' כבר נסתלק החוב שעל האדון כו' והכא נמי כן הוא *). ועל כרחינו לומר דהכא מיירי הב"ח ז"ל שנתן לעבדו החמץ הנשאר סתם ולא אמר לו הא לך למזונותיך על יום א' או ב' ימים ויותר ואם יאבד החמץ ממך לא יהי' לך שום טענה עלי במזונותיך באלו הימים וכיון שלא אמר האדון לעבדו כן הרי ידוע אם יוגנב או יאבד החמץ הנשאר שנותן לו עתה אפילו קודם זמן איסורו הרי נשאר עדיין חוב מזונות של העבד על האדון ולכן אח"כ כשאוכל העבד בפסח את החמץ הנשאר אשר נתן לו האדון ער"פ אפילו קודם זמן האיסור הוי שפיר כאילו פורע חובו באיסור הנאה :

**וגם** בהשאלה שנשאל שם הב"ח ז"ל שכתב ז"ל אם יכול הישראל לפסוק עם הא"י קודם הפסח שיאכלו עמו עבדיו הא"י בפסח ומסיק שם דלדעת הטור ז"ל אסור נלע"ד דג"כ אנו מוכרחין לומר דמיירי כה"ג שלא פסק האדון עם העבד דבין שיתן לו הא"י מזונותיו בכל ימי הפסח ובין לא יתן לו הרי הוא מסולק ממנו בחוב המזונות על כל ימי הפסח. וכיון שלא פסק עמו בפירוש כן הלא ודאי דאם יחזור הא"י ולא ירצה ליתן לו מזונותיו או שהעבד לא ירצה לאכול אצל הא"י הלא יכול העבד לחזור ולתבוע חוב מזונותיו אצל האדון לכן אף אם נותן להם הא"י מזונותי' מיקרי פורע חובו בחמץ ואסור וכמו שמסיק שם באמצע התשובה וכתב ז"ל אבל כ"ז שלא נסתלק החוב מן הדין מישראל אסור א"כ כשאומר לא"י עול תחתי דהוי כאומר עול תחתי והאכיל חמץ כמו שאני חייב לו ואסור עכ"ל :

**ולכן** נלע"ד דאם באמת ממחה האדון את עבדו לחנווני הא"י להאכילו בכל ימי הפסח באופן שמן הדין נסתלק האדון מחוב מזונותיו לימי הפסח ובאופן שאף אם לא יתן לו הא"י המזונות לא יוכל לתבוע מזונותיו מן האדון לכל ימי הפסח גם הב"ח ז"ל מודה דגם להטור ז"ל שרי וכן נ' שם מלשונו וטעמו וראייתו עיי"ש היטיב :

**וכן** מש"כ אח"כ דאסור ליתן לעבדו ושפחתו חמץ הנשאר ביום י"ד כו'. מבואר ג"כ דמיירי דוקא בכה"ג שאם יאבד או יגנב החמץ יחזור על האדון לתבוע ממנו חוב מזונותיו אז אסור אבל אם האדון מתנה עם העבד דזה החמץ הנשאר שמקבל ממנו עכשיו בזמן ההיתר שמסלק ממנו חיוב מזונות על יום א' או ב' או על כל ימי הפסח נלע"ד דשרי לכו"ע. ולפ"ז א"ז להבין דעת הח"י והבאה"ט ז"ל אשר העתיקו דעת הב"ח ז"ל בזה בסתם ולא פירשו ד"ק דאינו אסור אלא רק דוקא כשלא נפטר בזה מחוב מזונותיו ועל הב"ח ז"ל עצמו לא יקשה כ"כ מה שלא פירש כן להדיא די"ל דסמך על המעיין שם באותה התשובה שחילק בהדיא בין אם נפטר בכך מחוב מזונותיו או לא:

**ואכתי** יש לעיין בזה אם מהני בזה סילוק העבד והשפחה מהמזונות של ימי הפסח אותו הסילוק שמהני בדיני ישראל או דבעינן דוקא הסילוק דמהני בדיניהם דהא אנן בעינן הסילוק של העבד והשפחה שהם א"י ולכן אולי לא סמכה דעתן אלא דוקא אם סילקו חוב המזונות באופן שמהני בדיניהם שלא יוכלו לחזור ולתבוע המזונות מהאדון על ידי הערכאות והוי כאילו אחריות המזונות מונח אקרקפיה של האדון ובקיבל עליו אחריות ג"כ עובר [עיין סי' ת"מ] ולענ"ד מסתבר לומר דהעיקר בזה דמהני הסילוק בד"י. דהא העיקר צריך האדון להזהר שלא יהנה מהחמץ בפסח וכיון שמסתלק לפי דיני ישראל הרי אין עליו שום אחריות בד"י ומותר. וכן יש לדייק מלשון הב"ח ז"ל דהבאנו לעיל שכתב ז"ל. אבל כל זמן שלא נסתלק החוב "מן הדין מישראל" אסור עכ"ל. ונראה להדיא דאם נסתלק מן הדין בדיני ישראל מאותו החוב מותר :

## סימן כז.

**שאלה**, אם מכר החמץ בע"פ לע"ד מה דינו:

**מרן** הט"ז ז"ל כתב באו"ח סימן תמ"ח ס"ק ד' ז"ל ודבר פשוט שאין למכור החמץ לע"ד ואעפ"י שחטא ישראל הוא ומעשה הי' באחד מחזיק אורענדע בכפר שמכר יי"ש שלו להפקיד שלו והי' עוזב דת והי' הפסד גדול כי הי' סך הרבה וקשה הדבר להפסיד היי"ש וקרוב הדבר שלא ילייא הישראל בזה. ואמרתי שיחליפנו הפקיד עם עכו"ם אחר ויקח ממנו יי"ש אחר ואז מותר לישראל זה כדאיתא פ"ק דחולין חמצן של עוברי עבירה מותר לאחר הפסח מפני שהן מחליפין וחמץ אינו תופס את דמיו כו' עכ"ל :

**ובעל** מקום שמואל ז"ל סימן י"ז כתב ע"ז ז"ל ואני רואה דבריו אלו מרגלא בפומייהו דרבנן לפסק הלכה באין פוצה פה על דבריו בזה. ותמיהני עד מאוד ⁂ דלפענ"ד דלא יחליפנו ולא ימיר אותו. ולא אמרינן סברא זו אעפ"י שחטא ישראל הוא אלא לענין שלא להכשילו לכתחילה שלא לעבור הישראל על לפני עור. ומה"ט כתבו כל גדולי הפוסקים לענין ריבית ביו"ד סימן קנ"ט דע"ד מותר להלוותו בריבית אעפ"י שאסור ללוות ממנו בריבית משום דאעפ"י שחטא ישראל הוא והנותנו

*) הגה"ה. ואין לחלק דבנותן לו דינר ס"ל דקיל דהא לא נתן לו חמץ ממש בידים. דלענד"נ דשוה נותן דינר בפסח כמו חמץ ממש קודם זמן האיסור דבוודאי אז הוי שוה דינר כדינר. ועוד ז"ל בתר טעמא דהא כתב ההיתר בנותן דינר בפסח מפני שנסתלק מהאדון חיוב מזונותיו של האדון בפסח בהיה דינר וא"כ גם כשנותנים לו החמץ קודם זמן איסור והסיר ממנו בזה חוב מזונותיו על כל ימי הפסח ג"כ מותר :

והנותנו עובר משום לפני עור. מ"מ מותר להלוותו בריבית מטעם דהלוה אינו עובר אלא משום איסור המלוה שמכשילו ובמקום שהמלוה אינו עובר גם הלוה אינו עובר וכמו שכתב בנימוקי יוסף פ' איזהו נשך. הרי להדיא דלא אמרינן סברא זו דאעפ"י שחטא ישראל הוא שלא יעבור הישראל אבל לענין שיעבור הע"ד ליתן ריבית להא לא אמרינן סברא זו דאעפ"י שחטא ישראל הוא:

**ומה"ט** נראה נמי מש"כ הרמב"ם פ"ד מה"א הלכה ט"ו והטוש"ע באה"ע סימן מ"ד סע"ב דע"ד שקידש הוי קידושין גמורין וצריכה גט עכ"ל. היינו ג"כ מטעם לחוש לבת ישראל המקודשת ממנו אם לא תקבל גט ממנו יש לחוש בה משום א"א אם תנשא לאחר. אבל לא שיהי' דין ע"ד כדין ישראל אדרבה בכל מקום מבואר בפוסקים דע"ד ה"ה כנכרי בכל דבריו. וכן כתב הרמב"ם בפ"ג הלכות גירושין דין ט"ו ובשו"ע סימן קכ"ג סע"ב וז"ל ישראל שעזב דת או שהוא מחלל שבת בפרהסיא ה"ה כא"י לכל דבריו. ובריבית כבר כתבתי בשם הפוסקים דדינו כא"י ומותר להלוותו בריבית וביין נסך כתב ביו"ד סימן קכ"ד סע"ח דע"ד אעפ"י שהוא מהול עושה יי"נ במגעו ע"כ הרי דדינו כא"י. ולענין שחיטה ביו"ד סימן ב' סע"ה כתב בשו"ע דע"ד דינו כא"י עכ"ל והביא שם הש"ך סע"ק ט"ז בשם התוספות והרא"ש ז"ל הטעם מדכתיב וזבחת ואכלת ילפינן מה שאתה זובח אתה אוכל. כלומר אותו שהוא בר זביחה לאפוקי א"י ואוכל טרפות להכעיס עכ"ל הרי דדינו כא"י גמור. וכ"כ לענין תפילין באו"ח סימן ל"ט סע"א דתפילין שכתבן ע"ד פסולין כמו שכתבן א"י כו' וכ"כ ביו"ד סימן רנ"ה סע"ב בהגה"ה דע"ד המנדב דבר מה בביהכ"נ אין מקבלים ממנו ובזה גרע מא"י דא"י המנדב מקבלים ממנו כמבואר שם בהגה"ה אבל לא מן הע"ד. ואע"ג דלענין תפילין ונדבה קרא קא דרשי דבתפילין כתיב וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה כו' ובנדבה דרשינן מכם להוציא הע"ד מ"מ מדחזינן בכ"מ הן בד"ת הן בד"ס חשבינן ע"ד לא"י גמור א"כ פשיטא דפשיטא דה"ה הכא אם כבר נעשה המעשה שהכשילו להע"ד במכירת חמץ פשיטא שלא נאמר שיהא לו דין ישראל גמור שיהי' חמצו אסור בהנאה לאחר הפסח. ואיך שייך בזה קנסא דקנים ר"ש פשיטא דלא קנים לע"ד כיון שהוא כא"י לכ"ד. ואיך לא ישתמע א' מהפוסקים ראשונים ואחרונים לכתוב דחמצו של ע"ד אחר הפסח אסור בהנאה. אלא ודאי נשתקע הדבר ולא נאמר אלא דווקא לענין שלא יכשילו הישראל להא אמרינן אעפ"י שחטא ישראל הוא אבל בכ"מ דינו כא"י וכנ"ל. ונראה שלזה דקדקו הרמב"ם והמחבר בהלכות גירושין הנ"ל שכתבו ה"ה כא"י לכל דבריו. ולא כתבו דהרי הוא כא"י לכל דבר. אלא דבריו דייקא כוונתם דהיינו בכל מעשיו ודבריו שהוא עושה כמו כתיבת גט ושחיטתו וכתיבת תפילין ומגעו ביין וכהנה דבזה ה"ה כא"י אבל לא לכל דבר עכ"ל. עיין שם מה שהאריך עוד בזה:

**ואנכי** בעניי לא זכיתי להבין כל דבריו הקדושים כי המה תמוהים מאוד דאיך יעלה על הדעת לאמר דע"ד לכל התורה יהי' חמצו מותר לאחה"פ באכילה כחמצו של א"י מדמצינן בכמה דברים דע"ד ה"ה כא"י הלא ע"ז תסוב קושית הגמרא בבבא קמא (דף ל"ח ע"א) גבי הא דאר"י ראה הקב"ה ז' מצוות בני נח שלא קיימו עמד והתירן כו' ומקשה ויתר איתגורי איתגר כו' א"כ ה"נ איתגורי איתגר ע"ד זה שיהא חמצו מותר לאחה"פ. ומשום שעובר על כל עבירות דאורייתא ודרבנן לא קנים אותו ר"ש איך יעלה על הדעת לאמר דבר זה. ומה שלא הזכירו שום אחד מהפוסקים דחמץ של ע"ד אסור בהנאה לאחה"פ הדבר פשוט בתכלית הפשיטות שאין דבר זה צריך תלמוד דאיך יעלה על הדעת היפוך מזה וכמו שכתבו כולם בסגנון אחד בכמה מקומות דאעפ"י שחטא ישראל הוא ממילא הדבר מובן דגם בענין זה ה"ה כישראל וחמצו אסור בהנאה הגע בעצמך האם נאמר ישראלית ע"ד שקידשה ישראל כשר לא תפסי בה קידושין כיון שהיא כא"י ואם חזרה אח"כ מותרת לאחר בלי גט הלא ודאי דתפסי בה קידושין וצריכה גט ממנו. ואם נבעלה לאחר כ"ז שלא קבלה גט ממקדשה יש עליה איסור א"א המזנית דהלא גם בבנה של הע"ד שילדה מא"י הביא הרמ"א ז"ל באבן העזר סימן מ"ד סע"ט בשם המרדכי סוף פ' החולץ דאם קידש ישראלית קידושיו קידושין והוא פשוט דמקור האי דינא הוא ממה שאמרו רז"ל נכרי הבא על בת ישראל הולד כמוה ויש לו דין ישראל גמור וכש"כ דאמו הע"ד עצמה שיש לה דין ישראלית ורק לחומרא אמרינן דהרי הוא כא"י:

**והנה** אף כי לפי זה ממילא סרו ונדחו כל ראיותיו כי כל מה שמביא לראי' מיירי ג"כ לחומרא וכבר אמרו רז"ל בכמה מקומות דמחומרא לקולא לא ילפינן. מכ"מ לבד זה הוא תמוה מאד בכל ראיותיו. ואדרבה ממקום שמביא ראי' דע"ד ה"ה כא"י משם מבואר ההפך דע"ד ה"ה כישראל. ראשונה מה שמביא מהא דמותר להלוות לו בריבית מטעם דהלוה אינו עובר אלא משום איסור המלוה שמכשילו. ובמקום שהמלוה אינו עובר גם הלוה אינו עובר וכמש"כ הנ"י פ' איזהו נשך עכ"ל. וסובר בעל מקוס שמואל ז"ל דלכן כתב הנ"י ז"ל דהמלוה לע"ד אינו עובר מטעם דע"ד כא"י וע"כ גם הע"ד הלוה אינו עובר. אבל באמת דבריו בזה הוא פליאה גדולה. דלפי סברתו דע"ד הוא כא"י ממש לכל דבריו בין לקולא ובין לחומרא וכמו שמסיק ומדייק מהא שכתבו הפוסקים לשון לכל דבריו ולא כתבו לכל דבר עיי"ל. א"כ יקשה למה כתב הנ"י ז"ל דלכן אינו עובר מטעם שהמלוה הישראל אינו עובר. הלא בפשיטות הי' לו לאמר דע"ד אינו עובר מטעם שהוא כא"י. וא"י ודאי דאינו עובר על איסור ריבית בין שהא"י לוה מישראל או מלוה לישראל. וגם למה באמת אסור ללות מע"ד בריבית מטעם שמכשילו כיון שהוא כא"י ומה מכשילו שייך בא"י:

**אבל** האמת יורה דרכו דמדברי הנ"י ז"ל גופי' מוכח דע"ד הרי הוא כישראל. דזה לשון הנ"י פ' איזהו נשך ונשאל לר"ת ז"ל על בן ע"ד אחת אם מותר להלוותו בריבית והתיר משום דבזמן רז"ל הי' קיי"ל דכופרים מורידין כו' וכיון דגופן הי' מותר כש"כ דממונם הי' מותר. ודעת הרמב"ן ז"ל נמי להתיר דהא בפ' אין מעמידין (ד' כ"ו) הי' קיי"ל דכל שמורידין לא מיקרי אחיך ובריבית כתיב אחיך וע"ד לא הי' מיקרי אחיך וא"ת מ"מ כיון שהוא עצמו מוזהר שלא ללוות בריבית משום לאו דלא תשיך דהא ישראל הוא נמצא דמי שמלוה אותו עובר משום לפני עור לא תתן מכשול. לאו קושיא היא דכיון שאין אנו מוזהרין שלא ללוות לו אף הוא אינו מלוה שלא ללוות ממנו. דמשום אזהרתו דמלוה הוא דאזהרי' רחמנא ללוה. דהא לא כתיב לא תלוה אלא לא תשיך שהוא אזהרה ללוה שלא יגרום למלוה לישוך כו' ומסיק ז"ל ומיהו ללוות מהם אסור משום איסורא דידיה שהרי מחויב הוא במלוות ולמלוה אזהרי' רחמנא. הלכך אסור ללוות מהם בריבית משום לפני עור לא תתן מכשול עכ"ל הנ"י. וכן כתב הרא"ש ז"ל פ' איזהו נשך סי' כ"ב ז"ל בימים הקדמונים ישראל שהי' יוצא מן הכלל הי' מותר להלוותו בריבית דאין מצווין להחיותו ולא קרינן בי' וחי אחיך עמך כו' ומכל מקום אסור ללוות ממנו דאף על פי שחטא ישראל הוא והנותן לו ריבית עובר אלפני עור לא תתן מכשול ועל לא תשיך. אבל הוא הנותן לישראל ריבית אין עובר על לא תשיך כיון שמותר להלוותן בריבית עכ"ל הרא"ש ז"ל. ועפ"י דבריהם וטעמם ונימוקם נמשכו הטוש"ח והבאים אחריהם ופסקו כדבריהם. הרי לנו מבואר דטעם ההיתר שהי' להם להלוות לע"ד אינו משום שהי' כא"י. אלא משום דלא הי' אחיך!. אבל הע"ד בעצמו ודאי דאיכא עליו חיוב מצוות כישראל. והא ראיה דהקשו הנ"י והרא"ש על הע"ד שעובר על לא תשיך. ואם נאמר דסבירא להו שהי' דינו כא"י א"כ מאי

מאי לא תשיך איכא גבי'. אלא ודאי דהי' דינו כישראל ועפ"כ הקשו שפיר נהי דהישראל המלוה הי' מותר ליקח ממנו הריבית אבל מי התיר לעו"ד ליתן דהא הוא כשאר ישראל דאסור ללוות בריבית. ועי"ז תירצו שפיר דאחרי שישראל המלוה מותר ליקח ממנו ריבית א"כ גם אצלו אין שום איסור:

**והראי'** השני' שכתב ז"ל ומה"ט נראה נמי מש"כ הרמב"ם פ"ד מהל' אישות הט"ו והטומ"א בסי' מ"ד סע"ע דעו"ד שקידש כו' הרי אלו קידושין גמורין וצריכה גט עכ"ל וכתב ע"ז ז"ל היינו נמי מטעם לחוש לבת ישראל המתקדשת ממנו משום א"א אם לא תקבל גט ממנו ותנשא לאחר. אבל לא שהי' דין עו"ד כדין ישראל כו' עיי"ל. ומשמע מדבריו שמפרש כוונת הרמב"ם והטומ"א דהקידושין הן רק מדרבנן וכמש"כ דהוא רק מטעם לחוש לבת ישראל כו' דלשון זה משמע בכל הפוסקים דרק חכמים חששו לזה. אבל מדאורייתא אין כאן קידושין משום שהוא כא"י ובא"י ודאי דלא תפסי קידושין. וכדמסיק להדיא אבל לא שיהי' העו"ד כדין ישראל:

**ובאמת** דברים הללו הם יותר תמוהים הפלא ופלא איך נעלם מעיניו הבדולחים מש"כ הב"י שם בסי' מ"ד ז"ל עו"ד שקידש קידושיו קידושין וצריכה ממנו גט בפ' החולץ (ד' מ"ז ע"ב) תניא טבל ועלה הרי הוא כישראל. ואמרינן למאי הלכתא דאי הדר בי' ומקדש בת ישראל. ישראל עו"ד הוא וקידושיו קידושין והכי אמרינן נמי בפ' עד כמה (ד' ל' ע"ב). וכתב בעל העיטור דמדקאמר קידושיו קידושין ולא קאמר חוששין ש"מ דמדאורייתא תפסי קידושין. וכן הם דברי הרמב"ם שכתב בפ' ד' הרי אלו קידושין גמורים. ומה שכתב (היינו הטור ז"ל) ויש אומרים דעו"ד דינו כא"י ואין קידושיו קידושין. בעל העיטור הביא סברא זו וכתב עלה ומסתברא דקיי"ל חולין (ד' י"ג ע"ב) אינו יהודי שבחו"ל לאו עכו"ם והם האידנא כו' וקידושיו קידושין וגירושיו גירושין. ובשם רש"י ז"ל כתב דאפילו עו"ד לע"ז קידושיו קידושין וכן דעת הרמב"ם בפ"ד כו' עכ"ל הב"י שם (ועיין גט פשוט סי' קכ"ט סעכ"ב שם האריך בזה) הרי לנו מבואר דכולם מפרשי דקידושי עו"ד הם קידושין מן התורה. רק לדעת הי"א שמביא הטור ז"ל דסבירא להו דלא הוי קידושין ולדידהו הלא לא הוי קידושין כלל אף מדרבנן משמע דלא תפסי קידושין. דהא כתבו דדינו כא"י ובא"י ודאי דאף מדרבנן לא תפסי קידושין. אך לכאורה יקשה לדבריהם מהא דתניא ביבמות (דף מ"ז) הנ"ל דקידושי עו"ד הוי קידושין:

**ומה** שנראה לפענ"ד בזה ע"פ הא דאמרינן בכ"ד הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושין (יבמות דף ק"י ע"א וב"ב דף מ"ח ע"ב) ובתוספות שם ד"ה תינח כו' החליטו שם דהוא מטעם דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת יעויין שם היטיב בשני מקומות הנ"ל (ועיין בחיבורנו חחו"מ סי' ח' שהארכנו בזה) ולפ"ז נראה להדיא דאף בקידושין דאורייתא אמרינן דאפקעינהו רבנן לקידושין. ולכן י"ל דסברי הי"א אלו דמה שאמרו שם בגמרא דקידושיו קידושין הוא רק לפי דינא דאורייתא דאע"פ שחטא ישראל הוא. אבל מ"מ חששו רבנן לתקנת בנות ישראל ואפקעינהו לקידושין מניה ולא הוי קידושין כלל. ומש"כ בטעם דבריהם דעו"ד דינו כא"י גמור דמשמע לכאורה מלשון זה דמטעם שהוא כא"י ע"כ אין קידושיו קידושין. י"ל דכוונתם דלענין זה עשאוהו כא"י גמור דלא יתפסו הקידושין כלל. ויהי' מדוקדק לפ"ז לשונם שכתבו "דינו" כא"י ולא כתבו "דהוי" כא"י. ואף אם נאמר דהי"א אלו סבירא להו דדינו כא"י לכל דבריו מ"מ הא אנן לא קיי"ל כוותייהו וכמש"כ הטור ז"ל על דבריהם ולא נהירא וכן כתבו כל הפוסקים. וגם בעל מקום שמואל הא ס"ל דצריכה הימנו גט. וא"כ איך כתב מטעם לחוש לבת ישראל כו' דמלשון זה משמע דא"צ גט אלא מדרבנן. וגם הקידושין אינן אלא דרבנן. הלא מכל הפוסקים הנ"ל מבואר דהקידושין הם מה"ת מטעם דאע"פ שחטא ישראל הוא וגם הגט צריכה מה"ת (ועיין בספר זכות משה סי' ל"א ול"ב מה שהאריך בענין קידושיו וגיטו ועיין תשובת הרד"ך ז"ל בית י"ט מה שכתב בזה):

**ומש"כ** עוד ז"ל וכ"כ הרמב"ם בפ"ג מהלכות גירושין הלכה ט"ו ובשו"ע סי' קכ"ג ישראל שעו"ד ה"ה כא"י לכ"ד. הלא גם התם איירי לחומרא בהא דפסול לכתוב גט עבור ישראל אחר שמגרש לאשתו. ומהתם נמי מוכח דאדרבה דין ישראל יש לו. דאלת"ה אלא ה"ה כא"י גמור א"כ איך עו"ד יכול לגרש את אשתו ואפילו אם אחר כותב הגט. דכ"ד שהוא בעצמו אינו יכול לעשות לא מצי משוי שליח. (עיין קידושין דף כ"ג ע"ב ונדרים דף ל"ה ע"ב וגיטין דף כ"ב ע"ב תוספות ד"ה והוא). אחר זמן רב מצאתי בבית מאיר על אבהע"ז סוף סי' קכ"ג דמקשה ג"כ על כל הפוסקים דפסלי עו"ד לכתוב גט מטעם דאינו כותב לשמה א"כ איך יכול לעשות שליח לכתוב גט לאשתו הא כל מילי דאיהו לא מצי עביד כו' עיי"ש. אלא ודאי דאע"פ שחטא ישראל הוא ויש לו דין כישראל גמור. וכמש"כ המ"מ ז"ל בהלכות גירושין פ"ג הלכה ט"ו בסופו ז"ל מש"כ רבינו ישראל שעזב דת הוא כא"י מבואר בהרבה מקומות פ"ק דחולין ובע"ז ובעירובין כו' ומ"מ כבר כתבנו פ"ד מהל' אישות שאם קדש בת ישראל שקידושיו קידושין וצריכה גט. ואף כאן לא נתכוין רבינו אלא לאמר שהוא פסול לכתוב הגט אבל ודאי אפילו קדש בעודו ישראל מגרש הוא לאחר שעו"ד וכן כתבו כל הפוסקים ופשוט הוא שכיון שקידושיו קידושין אף גיטו גט עכ"ל. הרי חזינן להדיא דמפרש דמש"א כאן ה"ה כא"י אינו אלא לכתיבת הגט שפסול לכתוב כמו שאר א"י אבל באמת דין ישראל גמור יש לו דהא קידושיו קידושין וגיטו גט. *): והואיל דאתי לידן האי ענינא נלענ"ד ליישב בעזה"י מה שהקשה בעל לח"מ ז"ל על הא דכתב הרמב"ם ז"ל בהל' גירושין פ"ג הל' ט"ז ז"ל והעבד אינו בתורת גיטין וקידושין לפיכך הוא פסול כא"י עכ"ל. וכתב שם בעל לח"מ אע"ג דבגמ' כתנו טעם לנכרי משום דאדעתא דנפשו עביד משמע דהך טעמא דאינו בתורת גיטין וקידושין לא אהני לענין כתיבה מדלא יהיב האי טעמא בגמ' גבי נכרי. י"ל דסבר רבינו דה"ה דהוה מצי למימר הך טעמא. אלא טעמא רויחא נקט. דאהך טעמא דאינו בתורת גיטין כו' איכא בגמ' מאן דאתקיף עליה. ומשום הכי כתב רבינו בנכרי טעמא דאדעתא דנפשו קעביד. ולא כתב טעמא דעבד משום דהוי טעמא רויחא כדכתיבנא עכ"ל בעל לח"מ. ועיין גיטין (דף כ"ב ע"ב) תוס' ד"ה והא כו' דהקשו שם קושיא זו על הגמ' וז"ל אבל קשה דמשמע דלא מיפסיל א"י אלא משום דלדעתו דנפשו קעביד. ותיפוק ליה דלאו בני כריתות נינהו ועיין שם היטב מה שהאריכו לתרץ הקושיא בשלשה אופנים אחרים:

**ומה** שנלענ"ד בעזה"י ביישוב קושיית בעל לח"מ על הרמז"ל וכן קושיית התוס' על הגמ'. דלפי האמור לעיל דעו"ד או מחלל שבת הרי הוא כאינו יהודי ופסול לכתוב גט. אע"ג דהוא שייך בתורת גיטין וקידושין דהא קידושיו קידושין וגיטו גט. אפה"כ פסול לכתוב גט. וע"כ לומר בטעמא של דבר לפי שאינו מכוין לכתוב לשמה ואדעתא דנפשיה קעביד אפילו בישראל עומד על גביו. ולכן אחר שכתב הרמז"ל בתחילה שם בדין ט"ו שמנה החמשה דפסולין לכתוב ואחד מהם הוא א"י גמור ;

*) הג"ה. אחר זמן רב מצאתי להגאון בעל זכות משה ז"ל שהאריך בסי' ל"א ול"ב בזה אם עו"ד יש לו דין ישראל גמור או להיפך. ולדעה זו איך יכול לגרש אשתו עיי"ש שמביא כמה דעות ושיטות ראשונים בזה. ועיין תשובת רד"כ ז"ל בית י"ט מה שכתב בזה. שם העמיק והרחיב הדיבור מגדולי הראשונים דדינו כישראל ורק לחומרא אמרו דה"ה כא"י. ומפני גודל האריכות לא הבאתי ד"ק:

גמור. ואח"כ כתב דגם ע"ד ומחלל שבת בפרהסיא ג"כ פסולין לכתוב וכא"י דמיין ואח"כ בהל' ע"ז שכתב טעם פסולן של כל אחד מהם. ע"כ כתב בטעם פסול דא"י גמור מפני שכותב על דעת עצמו ואינו כותב לשמה. כדי לכלול בטעם זה גם פסול דע"ד ומחלל שבת בפרהסיא (דהא בלא"ה צריך להבין למה לא נתן טעם בהל' ע"ז גם על ע"ד ומחלל שבת אך לדברינו הוא מבואר) ולכן לא רצה לומר בטעם פסול דא"י לפי שאינו בתורת כריתות. לפי שטעם זה לא שייך אלא בא"י גמור ולא בע"ד. ועל כן רצה הרמז"ל לכלול כל הדומין לנכרי ולומר על כלם חד טעמא דשייך בכולהו משום דאדעתא דנפשייהו עבדי:

**ועפ"ז** ניחא נמי מש"כ הב"י ז"ל בסי' קכ"ז ז"ל וע"ד או מחלל שבת בפרהסיא לא נמצא דינו בגמ' לענין כתיבת הגט. אלא שהרמב"ם בפ"ג השווהו לא"י לענין כתיבת הגט. וכתב הרב המ"מ דבכמה דוכתי אמרינן דהוי מומר לכל התורה כולה ורצה לומר כא"י עכ"ל הב"י ז"ל עיי"ש. מוכח מדבריו דהרמב"ם ז"ל מדעת עצמו כ"כ מדמדמה בכמה דוכתי ע"ד לא"י מסתמא דומין גם לענין כתיבת הגט. וכן מוכיח הלשון של הרב המ"מ שהבאנו לעיל כי כן מפרש בכוונת הרמז"ל. אמנם לפי דברינו דלעיל נלענ"ד לומר דהרמב"ם לקח זה הדין מהגמ' גופיה. דהיה קשה להרמב"ם על נתינת הגמ' טעם בפסולי עכו"ם מפני דאדעתא דנפשיה קעביד למה לי לטעם זה הלא בפשיטות יש לפוסלו מטעם שאינו בר כריתות וקושית התוס' דלעיל. (ותירוצם של בעלי התוס' לא שמיע לו או לא ס"ל) ולכן פירש דגם כוונת הגמ' בזה דפסלו לא"י בכתיבת הגט אין במשמעם אלא רק א"י גמור לחודיה אלא כוונתם לכלול גם ע"ד ומחלל שבת בפרהסיא דדומין לא"י כי הם ג"כ פסולין לכתוב גט. ולכן לא רצה הגמ' למימר בטעם פסולן שאינן בתורת גיטין. דהא ע"ד ומחלל שבת ישנן בתורת גיטין ואפה"כ ג"כ פסולין. לכן קאמר הגמ' דפסולין מפני שעושין על דעת עצמן ואין עושין לשמה דטעם זה שייכא בכולן. ולפ"ז יש לנו לומר דהרמב"ם ז"ל דייק האי דינא של ע"ד ומחלל שבת מזה הגמ' גופיה דמיירי לענין כתיבת גט *). ומה שהביא ראיה מהא דאיתא ביו"ד ס' קכ"ד סעי' ח' דע"ד עושה יי"נ במגעו. גם מזה אין ראיה דדינו כא"י אפילו להקל. דהא גם זה הוא לחומרא שעושה יי"נ. ועוד הלא גם ישראל עושה יי"נ כשמכוון לנסך. רק בע"ד אמרינן דמסתמא כיון לנסך. ועיין סי' קי"ט סעיף י"א:

**ומה** שכתב עוד ז"ל ולענין שחיטה ביו"ד סי' ב' סעי' ה' כתב בשו"ע דע"ד דינו כא"י. וכתב הש"ך בסע"ק ט"ז הטעם בשם התוס' והרא"ש מדכתיב וזבחת ואכלת ילפינן ממה שאתה זובח אתה אוכל כלומר אותו שהוא בר זביחה. לאפוקי א"י ואוכל נבלות להכעיס כו' אלמא דדינו כא"י גמור עכ"ל. גם ראיה זו יש לדחות כדברינו דהתם הלא נמי לחומרא. ועוד דהתם דינא הכ"נ אפילו במי שמשמר כל התורה רק שאינו חושש בזביחה ג"כ אסור לאכול משחיטתו לפי דעת התוס' והרא"ש הנ"ל. אלמא דלא תליא דין זה באם הוא כא"י אם לא. רק דאם הוא חושש בזביחה מקרי בר זביחה ושחיטתו כשרה. ואם אינו חושש בזביחה אינו בר זביחה ושחיטתו אסורה. (ועיין היטב כריתות דף ז' ע"א דאמר עולא אמר ר' יוחנן אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר בו הואיל ונדחה ידחה):

**גם** מה שהביא ראיה מהא דכתב באו"ח סי' ל"ט סעי' א' דתפילין שכתבן ע"ד פסולין כמו שכתבן א"י כו' גם זה אינו ראיה כלל. חדא דהתם נמי הלא לחומרא הוא. ועוד דהתם מבואר הטעם בלדו משום דכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה או שאינו מאמין בה עיין שם באו"ח. (ועיין מה שהארכנו בחלק יו"ד על סי' ב' סעי' ט' במה שכתב רמ"א דע"ד שחיטתו פסולה עיין שם שהארכנו הרבה בטעם של כל הפסולין לכתוב סת"ס עיי"ש היטב) וא"כ ודאי דע"ד מקרי בר קשירה דהא חייב בתפילין וכן מקרי בר זביחה דהא אסור לו לאכול בלא זביחה. רק דפסול מטעם שאינו חושש לא בזביחה ולא בקשירה. דגם מי שאינו חושש פסלו התורה (וכמו שהארכנו שם בסי' שרשמנו לעיל) וא"כ אינו דומה כלל לא"י דהוא ודאי אינו מחויב כלל לא בזביחה ולא בקשירה. ומה שכתב באו"ח דתפילין שכתבו ע"ד פסולין כמו שכתבן א"י. לא כתב אלא דלדינא שוין הן בפסולן אבל בטעמיהן חלוקין הן דשל ע"ד פסול מצד שאינו חושש בקשירה. ושל א"י הוא מטעם שאינו בר קשירה. ורב תודה להחונן דעת כי אח"כ מצאתי בשע"ת או"ח סי' תמ"ח סע"ק א' ז"ל שם בסוף הסע"ק עיין מקום שמואל סי' י"ז שחולק על הט"ז כו' ואין לסמוך כלל על זה וראיותיו דחוים לפענ"ד והעיקר בפוסקים ראשונים ואחרונים דהוי כישראל לכל מילי ואין לזוז מהוראת הט"ז ז"ל עכ"ל השע"ת ז"ל:

---

# סימן כח.

## ביאור שיטת רש"י ותוספות ז"ל דפסקו להל' כרבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה ורבים מהגאונים ז"ל הקשו לשיטתם:

**מרן** רע"א ז"ל בחלק הפסקים סוף סי' י"ט בהגה"ה הקשה ז"ל אולם בלא"ה"כ תמוה לי לשיטת רש"י ותוספות דפסקו להלכה כר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה. תקשי ממימרא דר' יוחנן דמכות (דף ט"ז) דקאמר שם הגמ' לר' יוחנן דלא משכחת בטלו ולא בטלו אלא בשני דברים היינו שילוח הקן ומוש"ר ולדבריהם הלא משכחת בטלו ולא בטלו גבי חמץ שיבטל העשה דתשביתו בהשליכו לנהר והניח בצ"ע:

**והנה** הא דהקשה גם לשיטת רש"י ז"ל נלע"ד דלרש"י ז"ל לא קשה מידי. דהא (בדף י"ב ע"ב) בד"ה שלא בשעת ביעורו כתב דזהו בתחלת שש וכל שש כו' אבל בשעת ביעורו בשבע שהוא מוזהר מה"ת השבתתו בכ"ד. א"כ אפילו ביו"ט השבתתו בכ"ד אף לר"י. אמנם לדעת התוס' ז"ל דפליגי שם על רש"י ז"ל ומפרשי להיפוך דשלא בשעת ביעורו הוא משש שעות ולמעלה ודאי דהתמיה גדולה בזה דגם בחמץ משכחת בטלו ולא בטלו. וכן מצאתי להגאון בעל גינת וורדים ז"ל כלל כ"ב בד"ה ודע כו' שמקשה שם ג"כ קושיא הנ"ל לדעת התוס' ז"ל אליבא דר"י ונשאר בקושיא ומ"מ אינו מקשה רק לדעת התוס' ולא לדעת רש"י:

**וכן** מצאתי להגאון מהר"ש לנדא ז"ל שכתב כן להדיא בנוב"י מהד"ת חאו"ח סי' נ"א אחרי שהאריך שם אם שייך בחמץ בטלו ולא בטלו כתב שם ז"ל אך דבר זה לכאורה תליא בפלוגתא דר"י ורבנן בפסחים דלר"י דסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה שפיר מלינו ביטל העשה דתשביתו כגון שהיה זורקו לים או מפררו וזורה לרוח. וא"כ ביטל העשה שהוא במצוות שריפה והוא ביערו מן העולם ע"י ביטול אחר והשתא שפיר מלינו גבי עשה דתשביתו ביטל העשה בידים ושפיר לקי על הלאו דב"י אף למאן דסובר בטלו ול"ב. אבל אני אומר דדבר זה לאו מילתא דפסיקתא היא ותליא בחשלי רברבי דבפסחים

---

*) הגה"ה. אחר כותבי כל זה עיינתי בבית שמואל סי' קכ"ג סע"ק ה' ז"ל כתב הרמב"ם חש"ו נכרי ועבד פסולין לכתוב כו' נכרי כותב על דעת נפשו ועבד לאו בני כריתות. והא דלא כתב בנכרי נמי האי טעמא. משום דכולל שם ע"ד בהדי דנכרי וע"ד בני כריתות הוא ואינו פסול אלא משום דכותב על דעת נפשו עכ"ל. ות"ל כי כוונתי לדעתו בזה רק שכתב בקיצור גדול גם לא הראה מקור הדין של רבינו ז"ל ולדברינו מקורו מן הגמ' גופיה בהאי דינא דגט:

דבפסחים (דף י"ב ע"ב) איתביה רבינא לרבא אר"י אימתי שלא בשעת ביעורו. אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ופירש"י אימתי אני אומר דדווקא בשריפה שלא בשעת ביעורו בתחלת שש וכל שש דמה"ת שרי. אבל בשעת ביעורו שמוזהר מה"ת השבתתו בכ"ד וטורח זה למה אם אין לו עצים לשרפו ימתין עד שעת ביעורו וישבית בכ"ד עכ"ל רש"י ז"ל. אמנם התוס' שם מקשין על פירוש רש"י ומפרשים איפכא דשעת ביעורו קודם שבע שהוא נקרא שעת ביעורו הואיל ותקנת חכמים הוא להשבית קודם שבע ושלא בשעת ביעורו הוא לאחר זמן איסורו עיי"ש בתוס' הרי לדעת רש"י אחר זמן איסורו גם ר"י סובר דהשבתתו בכ"ד. ולפי זה אם כבר עבר על לאו דב"י שהוא לאחר שבע לא מצינו בו ביטול העשה בידים הואיל וגם לר"י השבתתו בכ"ד עכ"ל שם ועיי"ש מה שהאריך בענין זה הרי לפנינו דגם הוא כתב דלרש"י ז"ל לא מצינו ביטול העשה בידים:

**ולפי** מש"כ טעם המלך ז"ל ליישב הרמב"ם ז"ל אף לרבנן דר"י יכול להיות שיבטל העשה בידים לדעת רבה (דף כ"ח) דקאמר עכו"ם דליס המלח קאזלת לא בעי פירור חמץ דלשאר נהרות אזיל בעי פירור. ולפ"ז כיון דבעי פירור דווקא א"כ יכול להיות גם לרבנן שיבטל העשה דתשביתו בידים היינו שישליך לנהר בלא פירור וא"כ הלא יקשה קושיתן של מרן רע"א ובעל גינת וורדים ומהר"ם לנדא ז"ל אף לשיטת הרמב"ם ז"ל דפסק כרבנן דסגי במפרר וזורה לרוח או מטיל לים. יקשה ג"כ דאפילו לרבנן משכחת גם בחמץ ביטלו ולא ביטלו אם השליך בנהר בלא פירור:

**ויותר** תמוה בעיני מה שכתב בשו"ת הרי"ם ז"ל בחלק או"ח סי' ו' ז"ל דהנה קשה לי לתוס' ושאר פוסקים דליכא ב"י עד הלילה רק דעובר העשה דתשביתו בכל רגע שאינו מבערו וכן דעת רוב הפוסקים ז"ל. וקשה הא התוס' מפרשים דאף חלוק היינו דפירוש תשביתו אחר חצות חל עליו חיוב השבתה. ומ"ש מכל שאר מ"ע שקבועים בזמן כמו מילה דכתיב וביום השמיני ימול. ותנן כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצות ולא אמרינן כיון דמיד בעלות השחר חל המצוה עובר בכל רגע על העשה:

**וע"כ** לומר כיון דקבעה התורה שיהיה נעשה המצוה ביום הזה זמנה כל היום וכן בכמה מצות וממילא גם בעשה דתשביתו שצותה התורה ביום הראשון ומתחיל הזמן אח"ל ממילא זמנה כל היום הראשון רק מטעם זריזות צריך למהר בה. אבל מנלן שעובר בכל רגע על העשה *) אך נראה פשוט דדווקא במצוה שהקפידא על עשית מעשה המצוה ובמה שיעשה אותה פעם אחת מקיימה אמרינן כיון שאמרה תורה ביום הזה יעשה כמו מילה ושאר מצות שפיר בכל הזמן שמקיימה כשר רק אם שהה בה עד סוף זמנה לא קיים מצות זריזות. אבל עשה דתשביתו נראה דגם להתוס' אין זה מעשה שמוטל עליו לשרוף את החמץ. רק שמוטל עליו שיהיה החמץ מושבת מרשותו מחצות ואילך. והשבתה זו ילפינן מנותר שיהיה מושבת ע"י שריפה שלא יהיה בעולם כלל. ומצוה זו אינה מעשה שמקיימה בפעם א'. רק כל המשך הזמן מחצות עד אחר הפסח. העשה שיהיה מושבת רק שמתחיל מחצות החיוב שיעשה מעשה השריפה שיהיה מושבת והוי כמו העשה דשבתון שבות דכתיב וביום השמיני שבתון. ולא אמרינן שמקיים במה שישבות פעם א' ביום. וברגע שאינו שובת עובר על העשה שכל הזמן בכלל העשה וכן בעשור תענו כו' עכ"ל עיי"ש:

**והנה** לכאורה לפי דבריו שמקיים בכל רגע של כל ימי הפסח המצות עשה דתשביתו במה ששרף את החמץ בע"פ. ולפי דבריו הלא אם לא שרף בע"פ הלא בכל רגע ורגע עובר בפסח על מ"ע דתשביתו א"כ הוי ליה לעולם ביטול המ"ע שהיה מוטל עליו באותו הרגע. דהא כתב דהמ"ע הוא שיהיה החמץ מושבת מרשותו בכל עת של כל ימי הפסח ובכל רגע שמושבת ממנו החמץ מקיים מ"ע דתשביתו ובודאי כן הוא להיפך אם משהה אצלו החמץ עובר בכל רגע. ואף אם אח"כ ישבית החמץ מ"מ מה שעבר והשהה החמץ הרי ביטל מ"ע בכל רגע ודמיא למי שלא הניח תפילין בכל היום הלא אף אם ביום מחר יניח תפילין מ"מ לא מתקן בזה על מה שביטל היום מ"ע זו. וא"כ לפי דבריו הלא לעולם כשמשהה החמץ הרי ביטל מ"ע בכל רגע ורגע. וחמור משילוח הקן ומש"ר דאם אח"כ מקיים המ"ע מ"מ על אותה הזמן שלא קיים לא עבר עליה לא כן גבי חמץ וכאמור ולפי זה יגדל הקושיא למה לא חשיב במכות גם חמץ גבי ביטלו ולא ביטלו:

**אמנם** לענ"ד בלאה"כ תמוהין לי ד"ק מה שחידש דבמה ששרף החמץ בע"פ מקיים בכל רגע של כל ימי הפסח מ"ע זו דתשביתו דהמצוה הוא שיהיה מושבת ממנו בכל ימי הפסח ומדמה זה למ"ע של וביום השמיני שבתון. ולבעשור תענו. ולענ"ד דברים הללו מרפסין איגרא. דהא התם כתיב וביום השמיני שבתון הלא ודאי דמשמעו של וביום הלווי הוא על כל היום שמחויב לשבות כל היום ובכל רגע ורגע של כל היום ולכן אם באיזה שעה של היום לא שבת הרי ביטול באותה השעה מ"ע של שבות וכן בעשור תענו משמעו כמי בכל היום דבעשור מחויב להתענות. אבל כאן גבי חמץ מי כתיב שבעת ימים תשביתו שאור דנימא דהמצוה היא שיהיה מושבת ממנו החמץ בכל שבעת הימים הלא לא כתיב רק אך ביום הראשון תשביתו ואם השבית החמץ ושרפו

*) הגה"ה. ומה שנראה לענ"ד בהיתר קושיא זו דשאני מצות עשה דתשביתו משאר מ"ע דבכל מ"ע דזמנן כל היום הלא תיכף כשהאיר היום מתחייב האדם בכמה מ"ע שהן מדאורייתא כמו תפילין וציצית וק"ש ות"ת וברה"ת וזכירת יציאת מצרים וכדומה. וא"כ א"א לומר על כל אחד ואחד דאם לא מקיים המצוה מיד כשהאיר היום עובר עליה באותה שעה וביטלה זה ודאי אי אפשר לומר דהא כולן כאחד ובפעם אחת א"א לאדם לקיימן דאין זה רק כח ה' כמאמר רז"ל זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר כו' ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו וע"כ לקיימן בזא"ז וא"כ איך יעלה על הדעת לומר דאם לא קיים מיד בעלות השחר או בהנה"ח עובר על מצות עשה זו בכל רגע זה אינו דעל איזה מהמצות תאמר כן כיון שיש על האדם חיוב מכמה מצות שא"א לקיימן כולן ברגע אחת גם אין לומר דאדם מחויב תיכף כשיאיר היום להתחיל לעסוק במצוה אחת איזה שירצה וממילא יפטר מהאחרת מטעם עוסק במצוה פטור ממצוה אחרת ואם לא עשה כן עובר על כולן בכל רגע גם זה לא יתכן דאיך יעבור על כולן ברגע אחת כיון דא"א לו לקיימן בפעם אחת ודאי דאינו עובר עליהן ברגע אחת לכן אנו מוכרחין לומר דהתורה ציותה רק לעשות המצוה ביום זה או עד זמן זה ביום כמו ק"ש דזמנן רק עד ג' שעות ואם לא עשה תיכף יש ליה עדיין זמן כל היום ואינו עובר על איחור קיומה רק מטעם זריזות אלא אם כן עבר כל היום ולא קיימה וממילא גם אם נזדמן לו מ"ע של ברית מילה באותו היום ג"כ א"א להיות דווקא כשהאיר היום דהא יש לפניו מצות תמידיות שמחוייב לעשותן קודם (אע"ג דנכרתו עליה י"ג בריתות) וחיובו למהר קיום המ"ע ג"כ אינו אלא מצות זריזין לא כן במצות עשה של תשביתו שקבעה התורה זמנה דוקא בחצות היום של ער"פ ועל זמן זה לא מצינו עוד חיוב של מצוה אחרת פרטי לכן מסתבר לומר דהקפידה התורה דדוקא תיכף בחצות יקיימה ואם לא קיים מיד עובר עליה בכל רגע [לא כתבתי זה אלא לשיטת הרי"מ ז"ל אבל באמת הקושיא מעיקרא ליתא כמש"כ בפנים]:

ושרפו בע"פ הלא אין לו עוד חמץ להשבית וא"כ מה מלוה רמיא עליה בכל ימי הפסח להשבית. הגע עלמך מי שאין לו חמץ כלל בעה"פ הלא ודאי דאין מוטל עליו כלל מ"ע של תשביתו ודומה למי שאין לו בן למול או שאין לו בית לקבוע מזוזה ודאי דאין מוטל עליו מלות וביום השמיני ימול או מלות עשה של וכתבתם. וכדומה בשאר מלות כה"ג. והכא נמי כן הוא:

**ומלבד** כל זה אנכי בעניי חפשתי למלוא חידוש זה ולא מלאתי מי שיאמר כן שעוברים בכל שעה על מ"ע דתשביתו רק בכ"מ ז"ל פ"ג הל"ו מהל' חו"מ כתב שם ז"ל אבל בתוך הרגל שכל שעה שמשהה אותו עובר עליו שייך לברך עכ"ל. ופשוט דמש"כ עובר עליו היינו שעובר על ב"י וב"י בכל שעה שמשהה אותו. וכן מוכח שם כל הענין דמש"כ עובר עליו היינו הלאו דב"י וב"י אבל לעבור על עשה דתשביתו לא מלינו שם:

**ואמנם** אף אם נאמר דכוונתו שעובר גם על מ"ע דהשביתו בכל שעה ודאי הטעם בזה כיון דבכ"ש ורגע שמשהה החמץ בפסח עובר על לאו דב"י וב"י. ולכן ממילא מלווה בכל שעה גם על מ"ע דתשבתו דהא המ"ע דתשביתו בא להעביר ממנו הלאוין דב"י וב"י. וכיון שעובר על הלאוין בכל רגע ממילא עובר גם על המ"ע בכל רגע דהא בכל רגע יש בידו לקיים המ"ע דתשביתו ולהעביר מעליו הלאוין. ולפ"ז הלא יש לנו לומר דדוקא משמתחיל חה"פ ועובר על ב"י בכל רגע אז ממילא עובר גם על מ"ע דתשביתו ג"כ בכל רגע וכמשמעות לשון הכ"מ ז"ל שכתב ז"ל אבל בתוך הרגל כו'. אמנם בע"פ אחר חלות להפוסקים דס"ל דעד הלילה ליכא לאו דב"י לדידהו אין הכי נמי דאין עובר על המ"ע דתשביתו בכל רגע ואין כאן אלא משום מלות זריזות ודומה לשאר מלות עשה *). אבל בתוך הרגל ודאי דאינו דומה לשאר מלות עשה שבתורה כמו תפילין ולילית וק"ש ומילה וכדומה דהתם אף אם אינו מקיים המלוה אינו עובר על שום לאו רק שמוטל עליו לקיים המלוה וכיון שמקיימה בסוף הזמן לכן אינו עובר על שהייתה אלא מלות זריזין. לא כן במלות עשה של תשביתו בתוך הרגל הרי כ"ז שאינו מקיים המלות עשה עובר בכל שעה על ב"י וב"י. לכן כ"ז שמשהה את החמץ עובר גם על מ"ע של תשביתו דהא בכל רגע מלווה להשבית את החמץ כדי שלא יעבור על ב"י וב"י:

**ולפ"ז** יש לנו לומר ולחלק בין לאו דב"י הניתק לעשה דתשביתו ובין שאר לאוין הניתקין לעשה כמו גזל ושילוח הקן ומש"ר ופאה וכדומה דנחזי אנן בלאו דגזל הלא אינו עובר על הלאו רק בעת שגזל ואח"כ אינו עובר על הלאו רק שיש עליו חיוב מ"ע של והשיב את הגזילה (עיין רש"י בב"מ דף כ"ו ע"ב ד"ה עובר כו') וכן בשה"ק אם לקח האם על הבנים לא עבר על הלאו רק בשעת לקיחה ואח"כ אין עליו רק מ"ע של שלח תשלח וכן במש"ר לא עבר על לאו דלא יוכל לשלחה אלא רק בשעת גירושין ואח"כ אינו מוזהר רק בעשה דולו תהיה לאשה וכל ימיו בעמוד והחזיר קאי וכדומה בשאר לאוין הניתק לעשה ושפיר אמרינן בהו אחרי דהתורה כתבה העשה לתקן הלאו לכן כשמקיים אח"כ העשה הוי כאילו לא עבר על הלאו דכשמשיב הגזילה הוי תיקן ללאו דלא תגזול וכאילו לא גזל וכדומה בכל לאו הניתק לעשה:

**אמנם** בלאו דב"י וב"י אף כי גם לאו זה קראו רז"ל לאו הניתק לעשה (עיין פסחים דף ל"ה ובתום' ד"ה בפרטיה). מ"מ לא דמי לשאר לאוין הנל"ע לפי דברינו לעיל דעל ב"י עובר בכל רגע ולכן הדעת נותן דאם עברו עליו איזה ימים בפסח והשהה החמץ ועבר בכל רגע על ב"י אז אף אם אח"כ משביתו אינו מועיל לו אלא רק שלא יעבור עוד על ב"י אחר השבתה וכן בשעת השבתה ובשעה שהוא מחזיר עליה להשביתה מן העולם. אבל מה שעברו הימים ולא השבית ועבר על ב"י זה לא נתקן במה שהשבית אח"כ כיון שבכל רגע שעבר על ב"י וב"י מוטל עליו חיוב של מלות עשה דתשביתו וביטל אותה ג"כ. נמלא דבכל רגע עבר על הלאו וביטל המ"ע. וא"כ איך נאמר דכשמשבית אח"כ יתוקן גם למפרע כל הלאוין ומ"ע הרבות שעבר וביטל עד השתא ודומה למעות לא יוכל לתקון (ומש"כ רש"י בפסחים (דף ל"ה) סוף ע"א ז"ל ולא יראה. ואם נראה תשביתו לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימות המועד עכ"ל. כוונתו ג"כ שמתקן בזה שלא יעבור עוד אבל לשעבר אין לו תיקון ועיין בסי' שאחר זה מה שכתבנו בכוונת רש"י ז"ל באופן אחר) ולכן יש לומר דבחמץ לא שייך מחלוקת דר"י ור"ל דפליגי שם במכות אם ביטלו או לא קיימו וכאן הכל מודים דנקרא ביטלו (כן נראה לענ"ד ליישב קושיית מרן רע"א ונוב"י וגינת וורדים ז"ל) ומ"מ אינו לוקה על לאו זה דב"י וב"י משום דהוי לאו שאין בו מעשה:

**ודברינו** אלה מבואר בתום' פסחים (דף כ"ח ע"א) ד"ה וחמץ כו' ז"ל תימה לר"י היכי עביד לעיל ק"ו מנותר שאינו בב"י וב"י והא חשיב הכא בל תותירו כמו ב"י והר"י דמ"מ נראה דעביד שפיר ק"ו דנותר אינו בב"י דמיד שהותיר עובר ושוב אינו עובר אבל חמץ אפילו לאחר שהותיר עובר בכל שעה בב"י עכ"ל והשמיענו התום' בטונת ר' יהודה דעביד ק"ו ומה נותר שאינו בבל יראה וב"י טעון שריפה חמץ שישנו בב"י וב"י לכש"כ שטעון שריפה. אשר לכאורה יקשה מה זה ק"ו דהא נותר שאינו בב"י הרי הוא בבל תותירו. וחמץ שהוא בבל יראה הרי אינו בבל תותירו. א"כ הרי שתיהן שוים ואין בחמץ חומרא מנותר ומה זה ק"ו. ולכן פירש ר"י ז"ל דשפיר עביד ק"ו. דהא בנותר לא עבר בבל תותירו רק פעם אחת בשעה שהותיר. ובחמץ עובר בכל רגע על ב"י וב"י ובזה ודאי דחמור המן מנותר. אמנם אכתי לא מלינו חומרתו דחמץ מנותר אלא רק שעובר בחמץ על יותר לאוין מבנותר. ואכתי לריך להבין דהא ר' יהודה מדבר בקיום מ"ע של שריפת החמץ. וא"כ הלא לריך למלא חומרא במ"ע דתשביתו דבחמץ. שחמור ממ"ע של שריפת הנותר. אמנם לדברינו דכיון שעובר בפסח בכל רגע על ב"י מחויב ג"כ בכל רגע במ"ע דתשביתו ואם אינו משבית מיד הרי מבטל בכל רגע ורגע מ"ע זו. ולכן ודאי דחמור גם מ"ע דתשביתו הרבה יותר ממ"ע של באש תשרפו דכתיב גבי נותר (וכמו שפירשנו

*) הגה"ה. ובהדיא כתב מרן הגל"ח ז"ל בביאורו על פסחים (בדף ו' ע"ב) ד"ה מסס שבות כו' שכתב ז"ל ואין לומר דמה דקאמר כאילו הן ברשותו היינו לעבור על עשה דתשביתו. דלדעתי אינו עובר על עשה זו עד שתחשך שאין עשה זו דומה לב"י שעובר בכל רגע. אבל עשה זו דומה לעשה דוביום השמיני ימול וכל היום זמנו. אלא זריזין מקדימין ואם לא מל עד קודם חשיכה אף שלא היה זריז מ"מ לא עבר על עשה כו' וכ"כ שם בד"ה אך עיי"ש. גם מש"כ המ"א ז"ל בסי' תמ"ד ס"ק י"א ד"ה יבטלנו כו' ז"ל ומשמע דאם הוא מתחילת שעה ו' ולמעלה דאינו ברשותו לבטל יחזור מיד וכן משמע ברמב"ם משום דהאי עשה והאי עשה ועשה דתשביתו חמור עפי שכל שעתא עובר עליו עכ"ל. אנו מוכרחין לפרש כונתו במש"כ שכל שעתא עובר עליו. אע"ג דמיירי בע"פ אח"ל. מ"מ לא קאי אלא על ימי הפסח דאז עובר על מ"ע זו בכל שעתא. אבל לא בע"פ. וכונתו כיון דמתחילת שעה ו' אין יכול לבטל אע"ג דהשתא בשעה ו' לא יעבור לא על ב"י ולא על עשה דתשביתו. מ"מ אם לא יחזור לבער הלא יעבור עליו בחה"פ כל שעתא ולכן חמור עשה דתשביתו מהאידך (ועיין תוס' פסחים (דף כ"ט ע"א) ד"ה אתי עשה כו' עיי"ש במה שמתרץ ר"י ז"ל דדוקא בל"ת דחמיר בעינן בעידנא כו' אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין אפילו לא מקיים עשה חמיר בעידנא דקעבר אעשה הקל):

שפירשנו בהגה"ה דלעיל דעת מ"א ז"ל בסי' תמ"ד עיי"ש) וא"כ שפיר עביד ר' יהודה ק"ו גם מחומרת המ"ע *) :

**ועכ"פ** הדברים האלה נלענ"ד שיש ליישב דברי רבינו הרמב"ם ז"ל שכתב בפ"א מהל' חו"מ ה"ג ז"ל אינו לוקה משום לאו ולאו אח"כ קנה חמץ בפסח כדי שיעשה בו מעשה אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אע"פ שעבר בשני לאוין אינו לוקה מה"ת מפני שלא עשה מעשה עכ"ל. ורבים תמהו על רבינו הלא לאו דב"י הוי ליה נל"ע. ובלאו הנל"ע אף אם עשה מעשה נמי פטור. ועיין במשל"מ ז"ל מה שהאריך בזה ותירץ דרבינו ז"ל דחה אותה

---

*) הגה"ה. וממה שהשיבו חכמים לר"י שם (דף כ"ז ע"ב) ז"ל אמרו לו כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים לשרפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו בכ"ד שאתה יכול להשביתו עכ"ל. אנו רואין שהקשו חכמים דאם לא מצא עצים לשרפו יהיה בטל מ"ע דתשביתו. אבל לכאורה עדיפא היה להם להקשות שיעבור בכל שעה על ב"י וב"י דחמור מביטול מ"ע כמאמר רז"ל ביבמות (דף ז' ע"א) לאו לית חמור מינה כו' עיי"ש. לכן נלענ"ד דמדבריהם יש להביא ראיה לשיטת הר"י ז"ל שם (דף כ"ט ע"ב) בתוס' ד"ה רב אשי כו' שכתבו ז"ל ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר באותו שהייה כו'. ולפ"ז שפיר לא הוכיחו חכמים דאם לא מצא עצים לשורפו שיעבור בב"י. דהא כיון שמהדר על עצים לשרוף החמץ א"כ דעתו לבער ושוב אינו עובר בב"י וב"י. אבל המ"ע דתשביתו ודאי לא קיים במה שדעתו לבער ולכן הקשו רק מביטול המ"ע דתשביתו :

**ובעמדי** בהאי ענינא ראיתי בספר גינת וורדים ז"ל בכלל כ"ג סוף תנאי ג' שהידם וכתב ז"ל עוד אבאר לך דבר אחד והוא כלל גדול להא דלהנל"ע דאם בשעה שעובר על הלאו היה בדעתו לקיים העשה אז אף איסורא לא עשה כלל. ולא מיבעיא שאין לוקה אלא איסור נמי ליכא. ומיניה כשהיה בדעתו לעבור הלאו ולא יקיים העשה אז איסורא איכא ומצוות אשר לא יוכל לתקון אלא שאינו לוקה כ"ז שלא ביטל העשה או לא קיים. ודבר זה מבואר בתוס' פסחים (דף כ"ט ע"ב) ד"ה רב אשי כו' דכתבו בסוף הדבור אור"י דהמשהה חמץ ודעתו לבערו אינו עובר עליו. והיינו אף איסורא ליכא דאל"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתיה דאיסורא מיהא איכא כו'. ועיין במשל"מ בהל' חמץ ומצה פ"א עיי"ש. ואף שאין זה מוכרח לומר דאם לא היה בדעתו לקיים העשה אחר עבירת הלאו שיהיה מעוות אשר לא יוכל לתקון. ואפשר דכ"ז שמקיים העשה אף איסורא ועונש מן השמים מתכפר ליה. מ"מ נראה הדבר כמו שכתבנו. אבל זה ודאי כשדעתו בשעת הלאו לקיים העשה איסורא נמי ליכא עכ"ל :

**הנה** מה דפשיטא ליה למרן בעל גוו"ר ז"ל כשדעתו משעת עבירת הלאו לקיים העשה דליכא איסורא כלל. ומשתייע לזה מדברי הר"י בעל תוס' ז"ל שכתב דמשהה חמץ ודעתו לבער שאינו עובר עליו. הנה מלבד שהוא חידוש גדול. עוד ראה זה מש"כ מרן בעל השהג"ת ז"ל סי' פ"א בדיני חמץ ומצה שהקשה שם על דעת ר"י ז"ל וכתב ז"ל ועוד בלא"ה סברת ר"י תמוהין מאד לומר שמשהה ע"מ לבערו שפיר דמי ואינו עובר עליו. דהא אע"ג דקיי"ל לאו הנל"ע אין לוקין עליו. מילקי הוא דלא לקי אבל איסורא ודאי איכא אע"פ שקיים העשה לבסוף. דומיא דלאו שאין בו מעשה דקיי"ל דאין לוקין עליו אבל איסורא ודאי איכא והכ"נ לאו הנל"ע *). ותמה על עצמך לאו דגזל ומשכון ופאה ואונס שגירש דכל הני הוי לאו שנל"ע וכי מותר לכתחילה לעבור על הלאוין הללו כשכוונתו בשעת עבירת הלאו לקיים העשה שבו כו'. הרי לפנינו דמחולקין המה מרן הש"א ובעל גוו"ר מן ההיפך להיפך דלדעת הש"א אף אם דמתחילת עבירת הלאו היה בדעתו לקיים העשה ומקיים העשה אח"כ. מ"מ איסורא דעבד עבד דהעשה אינו פוטרו רק ממלקות אבל לא מעונש איסור הלאו. ואילו לדעת בעל גוו"ר לא היה בזה שום איסור מעולם ורק שמסתפק היכא שלא היה בדעתו לקיים העשה דבזה עבר על הלאו. אם אח"כ מקיים העשה מכופר גם מהאיסור והעונש אשר היה עליו מן השמים :

*) הגה"ה. הנה מה שמדמה להנל"ע ללאו שאין בו מעשה נלע"ד לחלק ביניהם. דבלהנל"ע הלא בא העשה לתקן הלאו ולכן כשמקיים אח"כ העשה י"ל דבטל הלאו מעיקרו וכמו שלא עבר עליו. אבל בלאו שאין בו מעשה הלא אין לו במה לתקנו לכן נשאר עונשו של הלאו בידו רק שאינו לוקה עליו :

**גם** מרן בעל משל"מ ז"ל פ"א מהל' חו"מ ה"ג כתב ז"ל ומה שכתבו התוס' ודעתו לבערו. לאו למימרא שאם אין דעתו לבערו דלוקה. שהרי כל לאו הנל"ע אף שאין בדעתו לקיים העשה אינו לוקה כ"ז שהוא באפשר שיקיים העשה. אלא כונתם היא דגהי דאינו לוקה מ"מ איסורא קעביד במה שאינו מקיים העשה ועובר על הלאו כיון שאין בדעתו לקיים העשה. וכל שבדעתו לקיים אפילו איסורא ליכא כו' עכ"ל. הרי לפנינו דגם מרן בעל משנה למלך ס"ל כדעת הגוו"ר הנ"ל רק שבדבריו אינו מבואר דס"ל כן בכל שאר לאוין הנל"ע. ובגוו"ר מבואר דס"ל כן בכולן. ולפי זה גם עליו תשוב כל הקושיות של הש"א הנ"ל :

**ובבדי** שלא יקשה כ"כ כל הני קושיות שהקשה מרן השא"ר על דעת ר"י ז"ל אשר ממילא תשוב קושיתו גם על הנמשכים אחרי דעתו המה בעל משל"מ וגוו"ר. נלענ"ד לחדש ולומר דיש חילוק בין לאו הנל"ע בדברים שבין אדם למקום. ובין דברים שבין אדם לחבירו. והוא ע"פ מד"א בסנהדרין (דף כ"ז ע"א) גבי פחות מש"פ דלא ניתן להשבון ובר מחילה הוא אמרו שם דנהי דבתר הכי מחיל לו לצערא בשעתיה מי לית ליה עיי"ש בפרש"י וכל הענין. ולפ"ז י"ל דדעת ר"י ז"ל והנמשכים אחריו דבלאו הנל"ע אם בשעת העברת הלאו דעתו לקיים העשה דאינו עובר עליו. הוא דוקא בענינים שבין אדם למקום כמו נותר וחמץ וכדומה. וס"ל דכיון דהכתוב נתקו לעשה לכן אם בדעתו לקיים העשה אף איסור אין בו בעת עברו על הלאו דכמו שכאשר אחר שקיים העשה בא העשה ונתק ללאו וכפר עליו מאשר חטא על הנפש. כמו כן מתחילה אם דעתו לקיים העשה אינו עובר על הלאו רק שמוטל עליו לקיים העשה. ואף דלכאורה עדיין קשה במה טוב לאו זה מכל שארי עבירות דקיי"ל דאם עשה תשובה שנמחל לו העון וכקיום מ"ע דתשובה ניתק עון הלאו. ועכ"ז ודאי דאסור לכתחילה לעבור על העון כדי שיעשה תשובה אח"כ וכמו שאחז"ל ביומא (דף פ"ה) האומר אחטא ואשוב כו' מ"מ י"ל דס"ל להני גאונים דלאו הנל"ע ודאי טוב בזה. אחרי דהכתוב נתקו מפורש ללאו זה לקיום העשה הבאה אח"כ ולכן אם בדעתי לקיים העשה אין שום איסור על העברת הלאו :

**אבל** בשארי לאוין אף דאם עשה תשובה אח"כ מכופר העון מ"מ הלא לא נקרא לאו הנל"ע לכן בודאי אסור לעבור על הלאו כדי לקיים אח"כ מ"ע של תשובה. (גם אין ללמוד דין זה להיתר מהא דאחז"ל במנחות (דף מ"ה ע"א) עמוד ותטא בחטאת כדי שתזכה בחטאת אמרינן כו' עיי"ש כל הענין. דהתם מיירי לצורך קרבן וכמו שכתבו שם התוס' בד"ה חטאת כו' דאיכא תקנת קרבן כו' עיי"ש) אמנם הוכחת ר"י ז"ל מהא דאי אמרת עובר הכתי אמאי מעל כו' ודאי דהוכחה היא.

ומזה

אותה סוגיא דפסחים (דף כ"ה ע"א) מה' ולא גרים שם דב"י הוי כל"ע עיי"ש :

**אמנם** עדיין לריך להבין לדעת רמב"ם ז"ל למה באמת סובר דב"י לא הוי כל"ע. ומ"ש לאו זה מכל שארי לאוין הניתקין לעשה. אך לדברינו דלעיל יבואר טעמו של רבינו ז"ל באר היטב דשאני שארי לאוין הנל"ע כמו גזל דאינו עובר על הלאו רק פעם אחת בשעה שגזל ואח"כ אינו עובר עוד על הלאו רק שיש עליו חיוב מ"ע של והשיב את הגזילה וכשמקיים המ"ע ומשיב הגזילה נתקן הלאו דלא תגזול וגם בשעה שעובר על הלאו אינו מבטל אז העשה דהעשה באה אח"כ. ובפאה אע"ג דעובר העשה של לעני ולגר תעזוב בעת שעובר הלאו של לא תכלה. מ"מ בידו לתקן הלאו במה שנותן אח"כ לעני מהעומרים או אפילו מפת האפויה כי אחר שנותן להעניים מה שחייבתו תורה מתקן בזה הלאו שעבר וכאילו לא עבר עליו וכן בכולן. ומש"ר אף דעובר ג"כ על העשה דולו תהיה לאשה בעת שמשלחה. מ"מ אחרי שגילתה התורה לא יוכל לשלחה כל ימיו ודרז"ל דכל ימיו בעמוד והחזיר קאי (עיין מכות דט"ו ע"א וברש"י ותוס' שם ובתמורה ד"ה ע"א ובתוס' ד"ה אמר לו רבא) הרי אנו רואין דהתורה השמיענו דע"י שיחזירנו אינו עובר על לא יוכל לשלחה וכמו שפירשו שמה דהלווי הוא שלא יעמוד בשילוחין כל ימיו. אבל גבי לאו דב"י דבכל רגע שמשהה החמץ עובר על ב"י ומבטל ג"כ העשה דתשביתו בכל שעה הלא ודאי דאף אם יבער החמץ בתוך הפסח מ"מ מה שעבר בכל אותן הימים ששהה החמץ אין לו במה לתקן ודי לו במה שמבער שלא יעבור אח"כ על ב"י אבל מה דאזיל אזיל דהא עבר על הלאו בכל שעה ושעה וגם ביטל העשה דתשביתו בכל שעה ושעה שעבר על הלאו ועל כן י"ל דס"ל לרמב"ם ז"ל דזה לא הוי כל"ע כיון דהעשה מה שמשבית החמץ אח"כ אינו מתקן הלאו שעבר מקודם רק דאינו לוקה מלד דהוי לאו שאין בו מעשה. אבל אם קנה חמץ או חימץ עיסתו בפסח שעשה מעשה ס"ל דלוקה על שעבר בפועל על לאו דב"י וב"י וביטל העשה דתשביתו :

**ובעמדי** בהאי עניגא ארשום כאן מה שלע"ז להבין מש"כ בעל נחל איתן ז"ל בהל' חו"מ שמביא שם ג"כ קושית משל"מ דלעיל על הרמז"ל וכתב ז"ל ולי נראה דהיינו טעמא של רבינו דאזיל לשיטתו דסבר דתשביתו דקרא היינו רק ביטול השבתה בלב ואין לביעור חמץ במעשה עיקר כלל מה"ת וכמש"כ הכמ"ש בפ"ב. וכ"כ הטור בסי' תל"א ובבית יוסף ובפר"ח שם. ולפ"ז ע"כ אין לפטור לעובר על ב"י ע"י מעשה מטעם דנל"ע דתשביתו דהא לא מהני אח"כ שמקיים העשה וכמש"כ בהל' נערה ובהל' סנהדרין וכאן אינו יכול לקיים כלל מ"ע דתשביתו דהיינו ביטול בלב לאחר זמן איסורו דאז אין ברשותו לבטלו שכבר נאסר בהנאה וכמש"כ רבינו לקמן בפ"ג כו' ומביא שם דלאחר זמן רב מלא כן בספר מעיין החכמה שכתב כן :

**ואנכי** בענ"ד ל"ז להבין ד"ק. דהן אמנם דס"ל להרמז"ל דמה"ת בביטול בעלמא סגי וכמו שפירש"י ז"ל שם מדלא כתיב תבערו וכתיב תשביתו דמשמעו בביטול בלב סגי. אך זה ודאי מודה הרמז"ל וסייעתו דאם שורף את החמץ או מפרר וזורה לרוח או מטיל לים דבזה מבערו ומכלהו מן העולם ודאי דקיים המלות עשה של תשביתו מן המובחר. וכמו שמוכח כן מלשון הגמרא (דף ד' ע"ב) והפוסקים ז"ל דכתבו גם כן בלשונם דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי (ועיין בב"ח סי' תל"א מש"כ בזה) ומדכתבו בלשון סגי משמעו דמלוה מן המובחר הוא לבערו מן העולם רק דסגי בביטול בעלמא ובודאי אימתי סגי בביטול כ"ז שיכול לבטל אמנם מאח"ל דע"פ עד כלות הפסח דאינו יכול לבטל אז המ"ע מה"ת דוקא לבערו ולכלותו מן העולם וכמש"כ הרמז"ל להדיא דין זה בפ"ג הל' י"א ז"ל כילד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים כו' ופסק כחכמים דריש פ' כל שעה ובודאי מחלוקת ר"י וחכמים הוא לפי דעת התורה מדאורייתא וכדיליף ר' יהודה מנותר לכן אנו מוכרחין לומר דגם כוונת הרמז"ל במה שכתב כילד דין ביעור חמץ הוא ג"כ מה"ת. וא"כ לכאורה יקשה עליו מהא דכתב בפ' ב' הל' ב' דבביטול סגי וע"כ לומר דבפ"ב השמיענו דמה"ת סגי בביטול אם ביטלו קודם הפסח. ובפ"ג השמיענו דמי שרולה לקיים המלוה מן המובחר ולבערו מן העולם או שעבר ולא ביטל והגיע זמן איסורו שאינו יכול עוד לבטלו ע"ז השמיענו שם

---

ומזה למד בעל גוו"ר ז"ל לכל שארי לאווין הנל"ע דאם בדעתו לקיים העשה דאין עובר עליו אם דומין לחמץ שהם בדברים שבין אדם למקום :

**אבל** בדברים שבין אדם לחבירו כמו גזל וגנבה ופיאה וכדומה אף דבשעת עברו על הלאו דעתו לקיים העשה. מ"מ אחרי דמשעה שגזל או בשעה שנתודע להנגנב שנגנב ממנו החפץ ודאי דמלטער בזה מאד. ואף אם היה ידוע להנגזל ולהנגנב שבדעת הגזלן או הגנב להשיב הגזילה והגנבה מ"מ לא היו בטוחין בזה והיו מלטערין ולכן י"ל דבזה מודה הר"י ז"ל והנמשכים אחריו דעובר הגזלן והגנב על הלאו אף אם בדעתו בשעת העבירה לקיים העשה. ואם נאמר כן כמו שחלקנו בין דברים שבין אדם למקום לדברים שבין אדם לחבירו. יוסר כל הקושיות שהקשה מרן השא"ר על הר"י ז"ל. וגם החידוש שחידש לנו הגינת וורדים ז"ל דבכל לאו הנל"ע כשדעתו לקיים העשה שוב אינו עובר על הלאו נמי ניחא ומיירי דוקא בדברים שבין אדם למקום :

**א"ה,** הנה עד כה טרחנו לתרץ דעת הגוו"ר כדי שלא יקשה עליו כל הקושיות שהקשה מרן השא"ר על הר"י. ואף כי לא נעלם ממני וגם אנכי ידעתי כי התירוץ שכתבתי הוא דחוק ורחוק מאד מ"מ כתבתי לתרץ בדוחק כפי מה שעלה ברעיוני. אמנם מאד נפלאתי הפלא ופלא על מרן בעל גוו"ר ז"ל איך עלה בדעתו ללמוד ממה שכתב הר"י ז"ל גבי חמץ דאם דעתו לבער אינו עובר על לאו דב"י ולמד מזה על כל לאו הנל"ע. ולענ"ד תמוהין מאוד הדמיון לפי מה שכתבתי בחלק ראשון „מתת ידו" בסי' כ"ג בד"ה ומה כו' וכתבנו שם לתרץ דעת הר"י ז"ל מכל הקושיות שהקשה עליו השא"ר ז"ל וז"ל שם. דהנה מרן הר"ן ז"ל כתב בריש פסחים ז"ל הא דאמרינן הבודק לריך שיבטל דביטול מדין הפקר הוא כו' ואע"ג דהפקר כה"ג לא מהני דודאי מאן דאמר בנכסי דידיה וליבטלו ולהוו כעפרא לא משמע דהוי הפקר כו' חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. ומשה"כ בגלוי דעתו בעלמא דלא ניחא ליה דלהוי זכותו בגוויה כלל סגי כו'. והוכחנו שם דהר"י ז"ל מוכרח דס"ל טעם הר"ן ז"ל עיי"ש. א"כ לפ"ז איך יש ללמוד כל לאו הנל"ע מחמץ דהרבה יש לחלק ביניהם דהא הפקר כזה שע"י ביטול בלב או בפה הרי לא מהני בשום דבר שבעולם ולא ילא הדבר מרשותו עד שיפקיר כדין הפקר. ומ"מ גבי חמץ מהני הפקר כזה ומטעם שכתב הר"ן יען דבלאה"כ אינו שלו ובזה שהוא מגלה דעתו שגם הוא אינו חפץ בחמץ לכן מהני הפקר כזה שלא יעבור עליו בב"י ונמלא שאין עליו שום איסור ב"י א"כ ה"ה כשלא ביטל החמץ ובפסח דעתו לבערו נמי כן כיון דהחמץ אינו שלו ובזה שדעתו לבערו הרי מגלה דעתו שגם הוא אינו חפץ בהחמץ א"כ הרי אינו שלו ולכן אינו עובר עליו ושפיר כתב הר"י ז"ל דדעתו לבער אינו עובר עליו דהא אין לו על מה לעבור דהא אינו שלו. לא כן בכל לאוין הנל"ע הרי הלאו עומד באיסורו ובתקפו ואיך יעלה על הדעת לומר שאם בדעתו לקיים העשה אינו עובר על הלאו ולענ"ד לא זכיתי לתרץ דבריו הקדושים והוא תמוה מאד :

שם כילד הוא הביעור במעשה שורפו או פורר וזורה לרוח כו' וא"כ תשאר קושית בעל משל"מ דהוי נל"ע דהא מלות הביעור במעשה לעולם יכול לקיים אף אחר זמן איסורו וכאן דרבינו איירי בקנה חמץ או חימץ עיסתו בפסח הלא אין מועיל ביטול בלב ומחויב לעשות ההשבתה במעשה בידים א"כ הוי שפיר נל"ע. לכן לענ"ד ד"ק בכוונת הרמז"ל לע"ג. עוד יש להאריך בדבריהם הרבה רק קלרתי בכדי שלא ללאת מענין לענין :

**וראיתי** לחכם אחד שהקשה על הא דקאמר הגמ' (ד"ה) רע"א א"ל הרי אומר אך ביום הראשון תשביתו וכתיב כל מלאכה לא תעשו ומלינו להבערה שהיא אב מלאכה ומוכיח ר"ע מהא דהבערה אב מלאכה דלא מלי לשרוף ביו"ט אלא בערב יו"ט קאי הך תשביתו. ויש להקשות לפי מה שכתב הר"ן ז"ל בפ' יוה"כ בד"ה וגרסינן בגמ' תנו רבנן מי שאחזו בולמוס כו'. אבל נראה ני דלגבי חולה אין איסור נבלה קל מאיסור שבת דנהי דנבלה לאו ושבת איסור סקילה היכא חומרא אחרינא גבי נבלה לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית כדאמרינן גבי נזיר שהיה שותה יין כו' אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה וחד לאו הוא דאיכא כו' עיי"ש. היולא מדברי הר"ן ז"ל דהיכא דאיכא איסור שעובר עליה כמה פעמים ביום והשני אינו עובר אלא פעם אחת. מוטב לעבור על השני פעם אחת אף שהוא איסור חמור ממה שנעבור על הקל כמה פעמים. א"כ יקשה גבי ביעור חמץ לר"ע הלא מוטב לעבור על איסור הבערה ביו"ט שאינו אלא פעם אחת ממה שיעבור על ב"י וב"י בכל שעה עד כאן קושיתו :

**אמנם** לדעתי אין כאן שום התחלת קושיא דלא מיבעי' מה שהקשה לדעת ר' עקיבא ודאי לא קשה מידי דאינו דומה כלל לדעת הר"ן. דהא הר"ן ז"ל איירי היכא דאיתרמי לאדם שמוכרח לעבור על עבירה אחת משתים הזה או זה והוא אנוס בזה מלד פקוח נפש להאכיל לחולה שיש בו סכנה בזה סברת הר"ן ראוי למי שאמרו. אבל ר"ע אדרבה מוכיח מהא דהבערה אב מלאכה. ומלינו למימר דאך ביום הראשון תשביתו מיירי בעיו"ט לכן מוכיח שפיר דמוטב לאוקמי הפסוק דאך ביום הראשון דקאי על עיו"ט ולא יעבור כלל לא על ב"י ולא על כל מלאכה לא תעשה. רק קושיתו אינו יכול להקשות אלא היכא דנאנס או שכח ולא ביער ולא ביטל בע"פ ונזכר ביו"ט בזה היה מסתבר לומר דמוטב לעבור על כל מלאכה לא תעשו שאינו עובר עליה אלא פעם אחת מלעבור בכל שעה על ב"י וב"י :

**אמנם** גם זה אינה קושיא כלל דבהדיא איתא בירושלמי להיפך דז"ל בפסחים פ"ג הל"ג הא דקתני כילד מפרישין חלת תרומה ביו"ט ר' אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה אמר ר' יהושע לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בב"י וב"י אלא מפרישתה ומניחתה עד הערב ואם החמילה החמילה וקאמרו שם בגמ' א"ל ר"א לא נמלאת עובר על ב"י וב"י א"ל מוטב לעבור מלוה בל"ת שלא באת לפניו (ופירש שם הקרבן העדה והפ"מ שלא עשית מעשה בידים) ממלוה בל"ת שבאת לפניו (ופירשו שם מה שאין כן שריפת החלה שעי"ז נתינתו לתוך התנור נעשה) הרי לפנינו דעל מה שהקשה ר"א לר"י הרי עובר כמה פעמים על ב"י וב"י ועל זה השיב ליה ר' יהושע דב"י אף שעובר בכל רגע ורגע. מ"מ הלא אינו עושה מעשה בידים אבל הבערה אם ישרפנה בפסח הרי עושה מעשה בידים וא"כ סרה קושית החכם הנ"ל :

**ומ"מ** לא תיקשי לן מהירושלמי זה על סברת הר"ן ז"ל דס"ל דמוטב לעבור עבירה הגדולה פ"א מלעבור עבירה קטנה הרבה פעמים אשר לכאורה דברי הירושלמי זה היא סתירה לדבריו. אמנם אחר העיון מעט מבואר דאין שום סתירה מזה לד"ק דהא הר"נ ז"ל מיירי דשני העבירות הם במעשה היינו השחיטה בשבת ואכילת הנבלה וכיון דשניהם במעשה לכן ס"ל להר"ן לבחור הרע במיעוטו ומוטב לעבור עבירה א' אף הגדולה מלעבור הקטנה בידים הרבה פעמים אמנם הירושלמי מיירי שיעבור הקטנה כמה פעמים בלא מעשה כגון ב"י וב"י דאין שם מעשה בידים לכן אמרו שם דמוטב לעבור בל"ת שלא באת לפניו כו' והוא מבואר *) :

**ומלבד** כל אלה אין זה שום התחלת קושיא כלל דלא מיבעי' לדעת ר"י ז"ל דס"ל דהמשהה חמץ ודעתו לבער אינו עובר עליו (עיין מ"א סתמ"ו ס"ק ב') הלא ודאי דאין כאן קושיא כלל דאם נזכר ביו"ט הלא יהא דעתו לבער ולא יעבור על ב"י וב"י ולמה יחלל יו"ט בהבערה שלא לצורך. אמנם אפילו לדעת החולקים על הר"י ז"ל וס"ל דאף אם דעתו לבער מ"מ עובר על ב"י וב"י (וכדעת הפא"ר) י"ל ג"כ דאין כאן קושיא כלל דהא מלי לבער החמץ מן העולם בלא שריפה שיטיל לים או יפרר ויזרה לרוח. ואף דלר' יהודה דס"ל אין ביעור חמץ אלא שריפה ואם יטיל לים יבטל המ"ע זו בידים מ"מ מוטב לבטל זה בידים דאין כאן אלא ביטול מ"ע מלשרוף ביו"ט ויעבור על העשה ול"ת שיש בה מלקות ויועיל ג"כ דעי"ז שיזרקנו לים לא יעבור עוד על ב"י וב"י וכיון שזרקו לים לא נראה ולא נמלא עוד בעולם ורק דמ"ע דתשביתו לא קיים בזה לדעת ר' יהודה אבל על הלאוין לא יעבור עוד אפילו לר' יהודה :

---

# סימן כט.

## ביאור הרמב"ם בפ"א מהל' חו"מ הל' ג' :

**בתשובה** הקודמת הבאנו מש"כ רבינו הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' חו"מ ה"ג ז"ל אינו לוקה משום ל"י ול"י הא"כ קנה חמץ בפסח כדי שיעשה בו מעשה. אבל אם היה ליה חמץ קודם הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אע"פ שעבר בשני לאוין אינו לוקה מה"ת מפני שלא עשה מעשה עכ"ל. ורבים תמהו עליו בזה הלא לאו דב"י הוי ליה נל"ע ובלאו הנל"ע הלא אף אם עשה מעשה נמי פטור. ועיין במשל"מ ז"ל מש"כ בזה ותירץ דרבינו ז"ל דחה אותה סוגיא דפסחים (דף ל"ה ע"א) מהלכה ולא גרים שם דב"י הוי ניתק לעשה עיי"ש. ועיין בתשובה הקודמת מש"כ לתרץ דעת רבינו ז"ל :

**ומרן** החכ"ל ז"ל בסי' מ"ב כתב שהקשה ליה הרב החסיד מהר"ש אבוהב ז"ל קושיא זו על רבינו ותירץ ז"ל ואחרי העיון נלע"ד דלא קשיא שהרי הרמב"ם פסק בפ' ט"ז מהל' סנהדרין דכל ל"ת שניתק לע' אם לא קיים העשה שבו הר"ז לוקה והכ"ל לוקה בלא קיים העשה של השבתה בתוך ימי הפסח והשהו עד לאחר הפסח. ואף שעתה לאחר הפסח משביתו אין זה מוליאו מדין מלקות של לא יראה לך חמץ שהוא בפסח דוקא ומה יתן ומה יוסיף מעשה השריפה והשבתה שהוא עושה אחר הפסח בזמן שהוא מותר אפילו באכילת חמץ אין דרך זו מביאתו לידי קיום העשה של ההשבתה שהוא אינו אלא בזמן איסור אכילת חמץ וזה ברור בעיני עכ"ל. ונראה דגם מרן המשל"מ ז"ל הודה לד"ק. דהא הביא שם מש"כ שם החכ"ל ז"ל בשם בעל דבר שמואל ז"ל תירוץ אחר ושהקשה

---

*) הגה"ה. ולולא דמסתפינא הייתי אומר דאולי זהו כונת הירושלמי דמוטב לעבור בל"ת שלא באת לפניו כו' כונתו ג"כ כדעת הר"י ז"ל דהתם גבי חלה הלא כונתו לבערו במלוי"ט וא"כ הלא לא יעבור כלל על ב"י. וזהו שאמר בל"ת שלא באת לפניו והכונה שלא יבא לעבור על הל"ת מלד שדעתו לבער :

ושהקשה על דבריו. והוא מתרץ דעת בעל דבר שמואל ומש"כ החכ"ל בעצמו לתרץ דעת רבינו והוא מה שהבאנו ד"ק זה לא הביא במשל"מ ומדשתק שמע מינה אודויי אודי ליה:

**ואנכי** בעניות דעתי לא זכיתי להבין ד"ק. דאף כי מרן חכ"ל ז"ל כתב על ד"ק וזה ברור בעיני. אמנם לענ"ד קשה טובא והרבה יש לפלפל בזה. דהנה ידוע מחלוקת דר"י ור"ל לקים (מכות דף ט"ו ע"א וע"ב) בלאו הנל"ע אם בעינן ביטלו ולא ביטלו או קיימו ולא קיימו. ור"י סבר דבעינן ביטלו ולא ביטלו וז"ל רש"י ז"ל שם ע"א בד"ה הניחא כו' הא דאמרת כל ימיו בעמוד והחזיר קאי עשיתו לאו שנל"ע והרחבת לו זמן לקיום העשה כל ימיו כו' הניחא למאן דתני לקמן בלאו הנל"ע ביטל את העשה חייב על הלאו לא ביטל את העשה פטור שהלאו תלוי בביטול העשה ואינו נגמר עד שיבטל העשה בידים ביטול עולם שלא יוכל להתקיים עוד איכא למימר כל ימיו יש לו תקנה בחזרה שאין מבטל את העשה אא"כ מדירה שלא תהנה ממנו בנדר שאין לו הפרה כדלקמן. אלא למאן דתני קיים את העשה פטור לא קיימו חייב שהעשה תיקונו של לאו הוא ואין הלאו תלוי בביטול העשה שמשעה שעבר הלאו נגמר אבל העשה ניתן לעקור המלקות. ולכשיבא לבי"ד או יקיים העשה ויפטר או ילקה ליכא למימר כל ימיו בעמוד והחזיר קאי שאם לא יחזירנה מיד כשיבא לב"ד ילקוהו וליכא למימר יקיים לאחר זמן וא"כ לא קיים עכ"ל רש"י ז"ל:

**הרי** מבואר לנו מד"ק של רש"י ז"ל דלמאן דאמר ביטלו ול"ב דאינו לוקה אא"כ ביטל העשה בידים דווקא. וכמשמעות לשון ביטלו דמשמע שהוא בעצמו ביטלו בידים. אבל כ"ז שלא נבטל המ"ע אע"פ שבידו לקיים ואינו מקיים. או אפילו שהעשה בטל מן העולם ואין בידו לקיים רק שלא ביטלו בידים אינו לוקה בלאו הנל"ע. ונלענ"ד להסביר הדבר דאחרי שאנו רואין דבלאו הנל"ע הקילה התורה מכל שארי לאוין. דבכל לאוין של תורה לא נתנה התורה לתקנה אחרי שעבר עליה. ובלאו הנל"ע כתבה התורה תיקון העשה על הלאו. וכשמקיים העשה הו"ל כאילו לא עבר על הלאו. ולכן ס"ל לר' יוחנן דדווקא אם ביטל המ"ע בידים ואנו רואין דבועט בתקנתו שתיקן לו התורה להעביר מעליו עונש הלאו לכן נתחזק אללו עון הלאו שעבר ולוקה עליו. לא כן אם המ"ע עודנה קיים ובידו לקיימה רק שאינו מקיימה או אפילו שנתבטלה המ"ע מאליה ולא מסיבתו אז הלאו עומד בקולתו הקודמת ואינו לוקה. ור"ש לקיש דס"ל קיימו ולא קיימו סובר דבזה גופא שאמרו ליה ב"ד לקיים העשה ויתקן בזה הלאו שעבר ולא רצה ואינו מקיים בזה גופא חזינן דאינו חושש בתקנת התורה לטובתו לכן הוי אללו הלאו ככל חייבי לאוין והיה לוקה תיכף. ולדידיה אף אם אח"כ נתבטל המ"ע מאליו דאף אם ירצה לקיים אין בידו לקיים מ"מ היה לוקה כיון דתיכף כשצוהו ב"ד לקיים ולא קיים ונתחייב מלקות לכן לא נפטר ממלקות אפילו אם נתבטל אח"כ המ"ע:

**וידוע** דכל היכא דפליגי ר"י ור"ל הל' כר"י בר מתלת (יבמות דף ל"ו ע"א עיי"ש) ובזה דר"י סובר ביטלו דוקא הלא קיי"ל כר"י דלא היה לוקה אא"כ ביטלו ודוקא שביטלו בידים בעצמו. ולפ"ז רבינו ז"ל שכתב בהל' סנהדרין פט"ז הל' ד' ז"ל עבר הלאו שנל"ע והתרו בו וא"ל אל תעשה דבר זה שאם תעשנו ולא תקיים העשה שבו תלקה ועבר ולא קיים העשה הרי זה לוקה אע"פ שהתראה בספק היא שאם יקיים יפטר התראת ספק שמה התראה עכ"ל. פסק כר"י דס"ל כן שם במכות (דף ט"ו ע"ב) דהתראת ספק שמה התראה. ולפ"ז יקשה לשון הרמב"ם שכתב דאם עבר ולא קיים העשה הר"ז לוקה. הלא כיון דפסק כר"י וכדקיי"ל כוותיה ור"י הלא ס"ל דלא היה לוקה אא"כ ביטלו בידים א"כ הכי הוי ליה למימר דאם עבר וביטל העשה ה"ז לוקה וכמו שהקשה כן מרן הכ"מ שם על רבינו ז"ל. ומוכרחין אנו לומר דכוונת רבינו ז"ל כמש"כ שם הכ"מ ז"ל דז"ל שם. ואע"פ שתפס רבינו בלשון קיום בלשונו ואליבא דר"י דפסק כוותיה הו"ל לתפוס לשון ביטל אין חשש מכיון שכתב ועבר ולא קיים דמשמע ממש שביטלו דהיינו עבר ולא קיימו היינו ביטול דאי לא ביטלו אי אתה יכול לקרות בו עבר ולא קיימו שהרי עדיין בידו לקיימו עכ"ל:

**ורב** תודה להחונן לאדם דעת כי מצאתי למרן בעל קרית ספר ז"ל (המחבר הוא מהר"ס מטראני ז"ל והוא מסודר כפי ההלכות של רבינו הר"ם ז"ל בהלכותיו ופרקיו וכמעט רובו ככולו העתיק לשון רבינו הר"ם ז"ל ככתבו וכלשונו) שכתב בהל' סנהדרין פט"ז ז"ל עבר על לאו שנל"ע היה לוקה דהתראת ספק שמה התראה כר"י פ' אלו הן הלוקין (דט"ו) דכשמתרין בו על לאו שנל"ע ספק הוא שמא לא יבטל את העשה ואפה"כ אם יבטלנו לקי כיון שמתרין בו בפירוש כו' עכ"ל. והמעיין בספרו הקדוש יראה דכמעט רובו ככולו העתיק לשון רבינו ככתבו. ובהלכה זו שינה את לשונו מלשון רבינו ז"ל דרבינו כתב דהתראת ספק הוא שאם "יקיים" יפטר. והוא כתב שמא לא "יבטל". רבינו כתב ועבר "ולא קיים" העשה והוא כתב אם "יבטלנו" לקי. אלא ודאי דגם למרן הוקשה כיון דרבינו פסק כר"י בהתראת ספק א"כ למה כתב בלשונו לשון קיום. ולכן פירש דגם כוונת רבינו ז"ל דדווקא אם ביטל בידים לוקה וכוונת רבינו ז"ל שכתב לשון קיום י"ל דנמשך אחר לשון ההתראה דבהתראה מוכרחין העדים להתרות אותו ולומר שאם תעשנו ולא תקיים כו' כמש"כ רבינו ובעל קרית ספר ז"ל ולכן מסיק רבינו בלשונו אם עבר ולא קיים:

**אמנם** הכתי תיקשי לן קושית מרן הכ"מ ז"ל שכתב ז"ל אך ק"ל דבגמ' משמע דלמ"ד ביטלו ולא ביטלו אינו חייב עד שהוא בעצמו יבטל העשה כגון שלקח האם על הבנים והמיתה אבל אם מתה מעצמה פטור והוכא לא משכח התם גוונא דילקי כשיבטל העשה אליבא דר"י. ורבינו כתב פ"א מהל' נערה בתולה הל' ז' אונס שגירש טופין אותו להחזיר ואינו לוקה ואם מתה גרושתו קודם שיחזירנה או נתקדשה לאחר לוקה. ומעתה משמע דלא ס"ל לרבינו כר"י אלא כר"ל והיינו לשון קיום וכמו שכתבתי. דהשתא קשה דכר"י הוי ליה למיפסק אי משום דהלכתא כוותיה לגבי ר"ל. או משום דפסק כוותיה בהתראת ספק וממילא הל' כוותיה בהא נמי. כיון דקמפלגי בהתראת ספק ומשם נמשך מחלוקתן בלאו שנל"ע אי בעינן ביטלו או לא קיימו עכ"ל:

**ולענ"ד** נראה דקושיא זו דמקשה מרן הכ"מ ז"ל יש ליישב בפשיטות דחילוק גדול הוא בין עשה דשלח תשלח דגבי שלה"ק ובין עשה דלהחזיר גרושת אנוסתו. דהתם הלא אמרו רז"ל (כתובות ד' מ' ע"ב) אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל. הרי לפנינו דהעשה של ולו תהיה לאשה אינו חל עליו אלא רק משעה שאומרת אנוסתו בעינא ליה מדתלה הכתוב בדעתה כדכתיב ולו תהיה. דמשמע מדעתה ולא תלוי בדעתו וכ"ז שלא אמרה אני חפץ בו אין עליו שום חיוב מ"ע לקחתה לו. ואין עליו אלא מה שעבר על הלאו דלא יוכל לשלחה. ומה שדייקו רז"ל בלשונם ואמרו. אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל. דמשמע לכאורה דדוקא אי אמרה לא בעינא אין עליו חיוב עשה. אבל אם שותקת חל עליו העשה. נלענ"ד לכאורה די"ל דאה"נ דאין חל עליו העשה אלא רק כשאומרה בעינא לו כמשמעות הכתוב ולו תהיה לאשה דמשמע מדעתה ורצונה ורק משעה שאומרת תפילה אני בו תיכף מוטל עליו המ"ע ולא מקודם. רק רז"ל השמיענו. דאפילו אם מתחילה אמרה בעינא לו והיה מוטל עליו המ"ע מ"מ אם אח"כ אומרת לא בעינא נתבטל המ"ע ונפטר ממנה וזהו שדייקו בלשונם מי איתא לעשה כלל. אפילו אם מתחילה נתחייב בה

על ידי שאמרה שרצונה בו מכל מקום נתבטלה אח״כ *):

**ומ״מ** מיקרי להגל״ע דהא א״ת בעינא לו יהיה מחויב לקחתה. ולכן אם אח״כ נתבטלה העשה ואינו יכול לקיימה כגון שמתה או נתקדשה לאחר הלא נשאר בידו הלאו שעבר על לא יוכל לשלחה בתוקפו ולוקה עליו. אמנם בשה״ק הלא תיכף כשעבר ונטל האם על הבנים נתחייב בעשה של שלח תשלח. והלאו נתהוה נל״ע. ולכן י״ל דאפילו אם אח״כ נבטלה העשה כגון שמתה האם ג״כ פטור ממלקות למ״ד ביטלו ודוקא ביטלו בידים. הנה כתבנו כ״ז לתרץ קושית הכ״מ ז״ל לפי דעתו ודעת רבינו הרמז״ל:

**אמנם** תמיהני על קדושת תורתו של מרן הכ״מ ז״ל איך כתב והוכיח דרבינו פסק כר״י דסובר ביטלו ולא ביטלו. ומה שכתב בהל׳ סנהדרין פ׳ ט״ז עבר ולא קיים העשה לוקה. כונתו שביטל להעשה בידים. ומשה״כ מקשה מ״ש דגבי שילוח הקן משמע בגמ׳ דאינו חייב מלקות עד שיבטל העשה בידים כגון ששחטה או הרגה. אבל אם מתה מאליה פטור. ומ״ש גבי אונס שגירש כתב הרמז״ל בהל׳ נערה בתולה דאם מתה או נתקדשה לאחר הרי זה לוקה אע״ג דלא ביטל העשה בידים וכמו שהבאנו לעיל ד״ק. ותמיהני הלא גם בשלה״ק כתב רבינו להדיא בהל׳ שחיטה פי״ג הל״א הלוקח אם על הבנים ושחטה כו׳ לוקה על שחיטת האם שנאמר לא תקח האם על הבנים וכן אם מתה קודם שישלחנה לוקה עכ״ל. הרי להדיא דגם בשלה״ק כתב דאפילו מתה מאליה ולא ביטל העשה בידים ג״כ לוקה. הרי לפנינו דרבינו פוסק כמ״ד קיימו ולא קיימו. ועוד למה מקשה מרן הכ״מ ז״ל מאונס על שלה״ק הלא משלה״ק גופיה היה לו להקשות אם נאמר דרבינו פסק כמ״ד ביטלו ולא ביטלו כמו שהוכיח דהלכה כר״י לגבי ר״ל א״כ איך פסק בשלה״ק דאם מתה מאיליה דלוקה. ובכדי שלא יהי׳ מרן הכ״מ ז״ל ח״ו כטועה במשנה תורה של רבינו ז״ל נלענ״ד שיש לייסב קצת ע״פ שנדקדק להבין לשון רבינו שכתב ז״ל הלוקח אם על הבנים ושחטה הבשר מותר באכילה ולוקה על שחיטת האם שנא׳ ל״ת האם עה״ב. וכן אם מתה קודם שישלחנה לוקה כו׳ ולכאורה קשה מאד לשונו שכתב ולוקה על שחיטת האם. הלא על השחיטה אין בו מלקות שהוא רק ביטול העשה. ועיקר חיוב המלקות הוא על שעבר בידים ולקח האם עה״ב וכמו שמסיק רבינו וכתב שנא׳ ל״ת האם עה״ב. ועוד מאי וכן אם מתה כו׳ דהא אם שחטה הרי ביטל המ״ע בידים. ואם מתה מעצמה לא ביטל בידים. ובזה הוי רבותא יתירה דלוקה. וכיון דהשמיענו מקודם דהיכא שביטל בידים ושחטה דודאי לוקה לכו״ע. א״כ היה לו לכתוב אח״כ בלשון „ואפילו״ אם מתה דלא ביטל בידים ג״כ לוקה דכיון דלא יוכל לקיים המ״ע לוקה דקיי״ל כמ״ד קיימו ולא קיימו:

**ולכן** י״ל דכ״ז הוקשה ליה למרן הכ״מ על לשון רבינו ז״ל. והוכיח מזה דרבינו פוסק כר״י דדוקא ביטלו בידים הוא דלוקה. ולכן דקדק רבינו ז״ל וכתב דלוקה על שחיטת האם. וכונתו דעל ידי שחיטת האם שביטל המ״ע בידים לכן לוקה על שעבר ל״ת האם עה״ב. וגם מש״כ וכן אם מתה קודם שישלחנה לוקה אנו מוכרחין לפרש כונתו דמיירי שמתה ע״י גיריה דיליה שצערה או הכה אותה. והשמיענו רבינו ז״ל דמה שמתה ע״י גרמתו הוי ג״כ ביטלו כמו ששחטה בידים. או י״ל דס״ל לרבינו ז״ל דזה גופיה מה שלקח האם עה״ב מצערה (עיין למרן החינוך ז״ל מצוה תקמ״ה שהאריך בזה הענין של צער האם והביא שם מש״כ הרמב״ן ז״ל בזה) עד שמתה מתוך צערה זה נקרא ג״כ ביטלה למ״ע ולוקה **). עוד כתב שם מרן הכ״מ ז״ל בהל׳ סנהדרין דיש מפרשים דעת רבינו ז״ל דר״י ס״ל קיימו ולא קיימו וכגירסת הרי״ף ז״ל בגמ׳ ואתי שפיר כו׳ ומסיק שם ז״ל ואיני יודע מנין ליה חילוק זה עכ״ל שם:

**ואחר** כל אריכת דברינו אגלה עג״ד שלא זכיתי להבין מש״כ החכ״ל ז״ל לתרץ דעת רבינו ז״ל שפסק בהל׳ חו״מ דלוקה על ב״י אם עשה מעשה כגון שקנה חמץ או חימצו אשר רבים מקשים הא ב״י נל״ע. ותירץ ע״פ מש״כ רבינו בהל׳ סנהדרין דלעיל דבכל להגל״ע אם לא קיים העשה שבו לוקה והכ״נ לוקה אם לא קיים העשה של השבתה בתוך ימי הפסח ואפילו אם אחר הפסח ירצה להשבית החמץ שעפ״פ אין מועיל לו מה שישבית בזמן שמותר החמץ אף באכילה עיין לעיל ד״ק:

ואנכי

---

*) הגה״ה. ועפ״י זה יובן היטב כונת התוס׳ ישנים שם בכתובות ד״ה אי אמרה כו׳ ז״ל הקשה הר״ע אמאי אצטריך קרא בפ״ק דיבמות (דף ה׳ ע״ב) דאין עשה דכיבוד דוחה שבת הא ליכא עשה דאי אמר לא בעינא לכיבוד מי איתא לעשה כלל. וי״ל דהתם מ״מ מיד כשצוה אב הוי עשה לעשות מצותו עכ״ל. ולכאורה מקשים העולם הלא גם באנוסתו מיד שאומרת בעינא ליה הוי עליו עשה לקחתה. אמנם לפי דברינו מבואר היטב דהכא גבי אנוסתו אפילו אם מתחילה אמרה בעינא וחל עליו מצות עשה של ולו תהיה מ״מ אם אח״כ אמרה לא בעינא נתבטל ממנו החיוב ונפטר ממנה. לא כן בכ״א הלא תמיד מחויב הבן למלא רצון אביו ואפילו קודם שאמר לו אביו לעשות ליה איזה דבר. מ״מ אם היה ידוע לבן שאב רוצה איזה דבר שיעשה לו הבן. הלא היה מחויב לכבדו ולעשות כרצונו. רק כ״ז שלא א״ל אביו לעשות לו. הלא אין ידוע להבן דעתו ורצונו ואינו יודע מה לעשות ליה. אמנם תיכף כשאמר לו אביו עשה לי כך וכך הלא מחויב תיכף למלא רצונו ומקיים בעשייתו מצות כ״א. ואפילו אם אח״כ מתחרט אביו ומצוהו שלא לעשות לו. הלא כשיחדל הבן מלעשות לו הלא ג״כ מקיים מצות כ״א בזה גופא שממלא רצון אביו שלא לעשות לו דבר זה:

**ואחר** העיון מצאתי להגאון ר׳ יוסף חנינא ליפא ז״ל בהגהותיו על הש״ס שכתב ג״כ להסביר דברי הת״י. ואף כי ד״ק הם היפך ממש״כ מ״מ כתבתי מה שנלענ״ד והבוחר יבחר. ומה שהביא שם בשם הרדב״ז ז״ל שנשאל בהא דקיי״ל אב שמחל ע״כ מחל. אם הבן מכבדו אח״כ הוי כמכבד איניש דעלמא. או מ״מ יש לו מצות כ״א. והשיב דיש לו מצות כ״א עיי״ש. ואנכי בעו״ד כשלמדתי ש״ס דקדקתי זאת מדעת עצמי מהא דאיתא בקדושין (דף ל״ב ע״א) שאלו את ר״א עד היכן כ״א א״ל כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו וא״א מש׳ אב מאי נפקא ליה מיניה. בראוי ליורשו כי הא דר״ה קרע שראי באנפי רבה בריה אמר איחזי אי רתח או לא ומקשי ודילמא רתח וקא עבר על לעת״מ ומשני דמחל ליקריה כו׳ והוכיחו שם בתוס׳ דל״ל שהודיעו קודם לכן כו׳ עיי״ש. אלמא אע״ג דר״ה מחל ליקריה וגם הודיע זאת לרבה בריה מ״מ חשיב שם בגמ׳ דקיים רבה במה דלא רתח מצות כ״א:

**) הגה״ה. ולדעת מרן הכ״מ ז״ל נהיה מוכרחין לפרש דגם מש״כ רבינו ז״ל בהל׳ מתנות עניים פ״ד הל״ג ז״ל אבד או נשרף קודם שנתן הפאה (היינו מי שעבר על לא תכלה פאת שדך דמיירי שם מקודם) ה״ז לוקה כו׳ מיירי ג״כ שאבדו בידים וביטל המ״ע כמשמעות לשון אבד דאל״כ הול״ל לשון נאבד כו׳ וכמש״כ מרן החינוך ז״ל סוף מצוה רט״ז ז״ל ואם נאבדו או נשרפו כו׳ לוקה כו׳ ואזיל לשיטתו שכתב במצוה תקמ״ד דעיקר הגירסא בגמ׳ דר״י ס״ל קיימו ולא קיימו והלכה כותיה ולדידיה הלא אף אם נאבדה ממילא ג״כ לוקה. אבל לדעת הכ״מ ז״ל שמפרש דרבינו סובר דר״י ס״ל ביטלו ולא ביטלו וקיי״ל כותיה אנו מוכרחין לפרש דמשה״כ כתב כאן לשון אבד להשמיענו דדוקא אם אבד בידים. ולפ״ז גם מש״כ או נשרף נהיה מוכרחין לפרש דמיירי ג״כ שנשרף ע״י גרמתו כן נראה לענ״ד:

**ואנכי** בעני"ד קשה לי טובא ד"ק ממ"נ. אם יפרש דברי רבינו ז"ל שכתב בהל' סנהדרין דלאו הנל"ע אם לא קיים העשה שבו לוקה. כוונתו שביטל העשה בידים דוקא וכדעת מרן הכ"מ ז"ל שהבאנו לעיל. א"כ הכא גבי חמץ אף אם נאמר כדעת מרן החכ"ל ז"ל דמה שיבער אחר הפסח אינו מועיל. מ"מ למה ילקה הלא לא ביטל העשה דתשביתו בידים. דהא ממילא נתבטל ממנו המ"ע במה שעברו ימי הפסח ולא ביטל אותה בידים ולמה ילקה:

**גם** מש"כ דהשבתה של אחר הפסח בזמן שמותר החמץ אף באכילה אין מועיל לו. הן אמנם דכ"כ המ"מ והכ"מ ז"ל בהלכות חו"מ פ"ג הל' ו' על מה שכתב רבינו ז"ל ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך. והרב המגיד משנה ז"ל כתב ז"ל שהרי בכל אותו זמן אוכל חמץ ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעעה"פ לחמץ אחר כו' והכ"מ ז"ל כתב טעם אחר דלכן לא יברך אחר הפסח משום דקיי"ל כר"ש דלאחר זמנו אינו אסור אלא משום קנסא. וגם מרן הלבוש ז"ל כתב בסי' תל"ה ז"ל מאחר שהוא אוכל חמץ ואינו בודק אלא להבדיל כו' איך יברך על ביעור חמץ שאז אין ביעור מצוה כו' ועיין ט"ז ומ"א ז"ל בסי' תל"ה. מ"מ י"ל דאין זה אלא רק גבי חמץ שהיה ליה מקודם פסח דאף שאם לא ביטלו ולא ביערו. מ"מ לאה"פ אינו אסור אלא מטעם קנסא ולכן כתבו דאין ביעור זה מצוה ולא יברך. אמנם אם קנה חמץ בפסח או חימץ עיסו בפסח דכתב המ"א ז"ל שם ס"ק ב' ז"ל משמע דאם נתחמץ ליה חמץ גמור בפסח מברך בשעת ביעור כו' ומשמעותו הוא מדכתבו המ"מ והכ"מ ז"ל דלכן לא יברך על הביעור שאחר הפסח משום שאינו אסור באכילה אלא מטעם קנסא והביעור אינו אלא כדי להבדיל כו'. א"כ משמע מזה דאם חימץ עיסה בפסח או קנה דחמץ זה חייב לבער מה"ת אף לאחר הפסח לכן יברך עליה אף אם מבערה לאה"פ. וכן פירש המחהש"ק ז"ל טונתו וכ"כ הפרי מגדים ז"ל בסי' תמ"ו ז"ל ומשה"כ עיסה שנתחמצה בפסח מברך עתה דמה"ת חייב לבער כו' עכ"ל. א"כ בחמץ כזה הלא לא נתבטלה מ"ע של תשביתו אפילו לאה"פ. ולפ"ז הלא רבינו ז"ל כתב דאם קנה חמץ או חימץ עיסה דלוקה כו' וע"ז הקשו הא הוי לאו הנל"ע. וא"כ מאי מתרץ מרן החכ"ל ז"ל דמיירי שעבר הפסח ואינו יכול עוד לקיים העשה דתשביתו הלא בחמץ כזה מקיים מ"ע דתשביתו אף כשמבער לאה"פ והא ראיה מדצריך לברך על ביעור של חמץ זה אף לאה"פ *):

**אמנם** אפילו אם נאמר דמרן החכ"ל ז"ל מפרש דעת רבינו כפשוטו וס"ל לרבינו ז"ל כיש גורסין בגמ' דר"י ס"ל קיימו ולא קיימו. והביאור בדברי רבינו ז"ל כפשוטו דאם לא קיים העשה תכ ף כשלוו בי"ד לקיימו לוקה (לפי פירש"י ז"ל במכות שהבאנו ילעיל). א"כ למה כתב דדוקא כשעבר חה"פ ולא קיים לוקה הלא אף בתוהמ"פ אם ליוו אותו הב"ד לקיים עשה דתשביתו ולא קיים ג"כ לוקה. ואם ס"ל לרבינו דלמאן דאמר קיימו ולא קיימו אינו תלוי בליווי הב"ד אלא כ"ז שבידו לקיים אינו לוקה לאפוקי מת או נשרף ונאבד שאין בידו לקיים אז לוקה. א"כ יקשה כל קושייתינו שהקשינו לעיל דאפילו לאחה"פ לא ילקה דהא בחמץ שקנה בפסח או חימצו הלא אף לאחה"פ מחויב לבער מה"ת ובידו לקיים. ובפרט לפי מש"כ בהגה"ה דאם יחזיק החמץ עד הפסח הבא יקיים אז מצות השבתה הלא יכול להחזיק את החמץ עד פסח הבא כדי לקיים בו מ"ע של השבתה דהא בלאו דב"י הלא לא יעבור עתה שהוא לאחה"פ. וגם המצוה של השבתה הלא כיון דעתה אין ביכלתו לקיים לפי דעת מרן החכ"ל ז"ל דאחר הפסח אין בזה שום מצוה בהשבתתו ואם יחזיקנו עד פסח הבא וישרפנו הלא ודאי דאז יקיים מ"ע בהשבתתה. וא"כ נלענ"ד דיותר טוב שיחזיק את החמץ עד פסח הבא ויקיים המצוה משיבית אותה אחה"פ ולא יקיים בזה שום מצוה לדעת מרן החכ"ל ז"ל:

**ומה** שנראה לענ"ד ליישב קושית מרן המל"מ על הרמב"ם ז"ל באופן אחר ממה שכתבנו בתשובה הקודמת ע"פ מה דאיתא במס' תמורה (דף ד' ע"ב) א"ל אביי וכל לאו הנל"ע לא לקי והא מימר דלאו הנל"ע הוא ולקי כו' ומשני הוי ליה תרי לאוי (ופירש"י ז"ל לא יחליפנו ולא ימיר) וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי. ועיי"ש בתוס' ד"ה וכל כו' שכתבו ז"ל ואור"י דפשיט ליה לאביי בשה"ק ונותר והונס דסמיכי עשה דידהו אלאו דלא לקי. אלא שהיה תמיה אלאו דמעשר דלא סמיך מכל מעשרותיכם תרימו אלאו דלא תאחר. ומשה"כ פריך דהרי מימר כו' ואע"ג דסמיך העשה אחר הלאו מיהו מדמי מילתא למילתא דכי היכא דגבי תמורה לקי בלאו הנל"ע משום דאינו מקיים העשה בידים ה"נ היה לן למימר מכל מעשרותיכם תרימו אע"ג דמקיים העשה בידים מיהו כיון דלא סמיך לא היה לנו להחזיקו ללאו הנל"ע ואע"ג דוהשיב את הגזלה אשר גזל לא סמיך ללאו מ"מ ניתק גמור הוא דא"א לעשות השבה אלא לאחר הלאו אבל מכל מעשרותיכם אפשר לקיימו אף אם לא עבר הלאו עכ"ל התוס':

**הרי** לנו מבואר בדברי התוס' דהיכא דא"א לקיים העשה אא"כ עבר על הלאו הוי נל"ע אף אם אינו סמוך אבל היכא דאפשר לקיים העשה בלא העברת הלאו היה סבר אביי דכי היכא דגבי תמורה דאית ליה מעלה דסמוך מ"מ כיון דאית ליה חסרון דאינו מקיים העשה בידים לא הוי נל"ע כן במעשר אע"ג דאית לו מעלה דמקיים העשה בידים מ"מ איכא חסרון דאינו סמוך לכן לא יהיה נל"ע וע"ז משני הגמ' דבמימר איכא חסרון אחריגא דהתם תרי לאוי (היינו לא יחליפנו ולא ימיר) ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוין:

**ואכתי** יש לעיין לפי תירוץ הגמ' אם זה דוקא בתמורה דאינו מקיים העשה בידים אז אמרינן דלא אתי חד עשה ועקר שני לאוין. אבל היכא דמקיים העשה בידים יכול חד עשה לעקור תרי לאוין. או אפשר דאף היכא דמקיים העשה בידים ג"כ לא אתי חד עשה ועקר תרי לאוין:

**אמנם** ראה זה מצאתי כי הספק זה תלוי בשני התירוצים של

*) הגה"ה. ולפי ענ"ד יש לי עיון גדול דאם עבר והשהה את החמץ עד אה"פ והיה החמץ בידו עד שבא חה"פ דשנה שניה ואז קיים גם בחמץ הללו מ"ע דתשביתו ושרפו עם החמץ שהיה לו בשנה החדשה. נלענ"ד דקיים בזה מ"ע דתשביתו על החמץ שהיה לו משנה שעברה כאילו אם היה שורף החמץ הללו בחה"פ של שנה שעברה רק שעבר מצות זריזין כו'. ואין לדמות זה למי שעבר ולא קיים מצות סוכה ולולב ותק"ש בשנה זו דאף אם בשנה אחרת שבא יקיים אותה מ"מ אין זה תשלומין על שעבר עליהן בשנה שעברה. התם שאני דהמצות מונחין על קרקפתיה של האדם לקיימן בכל שנה ושנה וכיון שעבר הזמן שמחויב בה ולא קיימן מיקרי מעוות לא יוכל לתקון דהא בשנה הבאה הלא מחויב בחיוב חדש וכן הוא הדין בשאר מצות כדומה שמחויב בהן בכל עת ובכל שעה. לא כן בהחמץ הללו הלא אם אין לאדם חמץ כלל אינו מחויב במ"ע דתשביתו. ורק עתה שיש לו חמץ נתחייב במ"ע זו על החמץ הללו שיש לו עתה. ולכן י"ל דאף אם נודה לסברת מרן החכ"ל ז"ל דאפילו בחמץ שחימצו תוך הפסח ושרפנו לאחר הפסח לא יקיים בו מצות תשביתו. מ"מ הלא יכול להחזיק החמץ עד חה"פ הבא ואז יקיים בו מצות השבתה. וא"כ אין כאן ביטלו גם לא קיימו אין בו דהא יכול לקיימו בפסח הבא. מה תאמר לחוש שמא יפסד החמץ אם ישהנו עד חה"פ הבא או שמא יאבד הלא י"ל דלא חיישינן לזה וכאשר יפסד או יאבד אז נראה אם בסיבתו או לא לכל מר כדאית ליה ביטלו או לא קיימו:

של התוס' בחולין (דף פ"א) בד"ה (דף פ' ע"ב) הנח וכו' שכתבו שם ז"ל והר"ש מוורדון היה אומר דהכי פירושו כיון דאית בו נמי לאו דלא תעשון לילקי דלא אתי חד עשה ומנתק הני תרי לאוי כדאמר במס' תמורה כו'. וא"א לומר כן דהיינו דווקא היכא דב' לאוין סמוכין זה לזה. תדע דאמר בפרק אלו הן הלוקין (דף י"ד ע"ב) כו' עד אלא ודאי דווקא היכא דשני לאוין סמוכין קאמר דלא עקר להו חד עשה *). עוד נראה הא דלא עקר תרי לאוי היינו כההוא דתמורה דלא הוי ניתק גמור דאין שם מעשה לתקן הלאו. דוהיה קודש לאו עשיה הוא דמאיליו קדוש דאם היה אומר הכתוב ואם ימיר יקריב אז היי ניתק עכ"ל התוס'. ולפ"ז הלא לפי תירוץ א' של התוס' גם בשאר תרי לאוין הנל"ע לא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי. אמנם לתירוץ השני היכא דמקיים העשה בידים מנתק העשה אפילו לשני לאוין:

**ולפי** האמור י"ל דהרמב"ם ז"ל ס"ל ג"כ כתירוץ הא' של התוס' ז"ל דאף היכא דמקיים העשה בידים אינו עוקר תרי לאוין. וכיון שבררנו לעיל בסי' הקודם והבאנו דעת התוס' בפסחים (דף כ"ח) ד"ה בחמץ שכתבו דבחמץ עובר בכל שעה בב"י. וא"כ הרי עבר על ב"י כמה פעמים עד שעה שמבערו. (ויש לפלפל בזה אם חימץ עיסה בפסח או קנה חמץ. אם מה שעובר על החמץ זה אח"כ בב"י מיקרי לאו שיש בו מעשה או לא. עיין תוס' יבמות (דף ל' ע"ב) ד"ה כולהו כו' ומדבריהם שכתבו שם גבי שעטנז יש להוכיח דכל שעה ורגע שעובר על ב"י בחמץ זה הוי לאו שיש בו מעשה כיון דתחילת עברו על הלאו בא ע"י מעשה. אמנם מדברי הכ"מ שכתב בפ"י מהל' כלאים ה"ל אין להוכיח כן והדברים בזה ארוכים וקצרתי כאן) ולכן ס"ל דמטעם נל"ע אין לפוטרו ממלקות רק מטעם שהוא לאו שאין בו מעשה אבל בקנה חמץ או חימץ עיסתו בפסח אז שפיר לוקה על אותה שעה שעבר על ב"י כשעשה מעשה. דהא הכא נמי איכא תרי לאוין ל"י ול"י ולוקה שתים עליהם כש"כ בס' המצות לרמב"ם ז"ל במצות ל"ת אות ר' ור"א מנה שם ל"י ול"י בשני לאוין ולוקה שתים עליהם. ושם כתב ג"כ דאינו לוקה עליהם אלא דווקא אם עשה מעשה כגון שקנה או חימץ בפסח. וא"כ איך יוכל העשה של תשביתו לעקור שני לאוין. ומה דאיתא בגמ' דל"י הוי נל"ע אנו מוכרחין לפרש דכוונתו דהעשה בא שלא יעבור על הלאוין אחר ההשבתה וכמש"כ בסי' הקודם. אבל אין ביכלתו לתקן מה שעבר דלא אתי חד עשה ועקר תרי לאוין. וכש"כ אם נאמר כמו שהערנו לעיל די"ל דאף מה שמחזיק החמץ אח"כ ס"ל לרבינו ז"ל דעובר עליו במעשה יען כי מתחילה באה העבירה לידו על איזה מעשה. או כמו שכתב הכ"מ ז"ל בפ"י דכלאים ה"ל גבי לבוש בכלאים ז"ל. ויש לתמוה מאחר שאינו עושה מעשה בכל פעם למה יתחייב על כל התראה והתראה וי"ל שמאחר שהיה בידו לתקן להסיר האיסור מעליו בכל פעם שמתרין אותו חשוב כלובש וכן כתב הריטב"א בשם התוס' ז"ל דכתב שהביאו ראיה לדבר עכ"ל הכ"מ ז"ל. ולפ"ז הלא אם השהה החמץ שקנה או חימץ בפסח הלא עבר בכל רגע ורגע על אותן הלאוין במעשה וא"כ איך יוכל חד העשה של תשביתו לעקור כל אותן הלאוין שעבר עליהם במעשה:

**אמנם** אפילו א"כ דס"ל להר"ש ז"ל כתירוץ השני של התוס' שהבאנו לעיל דהיכא דמקיים העשה בידים אתי חד עשה ועקר שני לאווין. י"ל דס"ל לרבינו דעיקר תשביתו הוא בלב וכמו שכ"כ מרן הכ"מ ז"ל פ"ב מהל' חו"מ ומביאו בעל נחל איתן ז"ל ומביא שם דגם בספר מעיין החכמה כ"כ לדעת הרמב"מ ז"ל וכיון דס"ל דעיקר תשביתו הוא בלב דאין בו מעשה ולכן ס"ל דאינו מנתק תרי לאוין דהא אפילו אם חימץ עיסה בפסח הלא היה יכול לבטלו קודם שנתחמץ אשר אז היה מהני הביטול בלב. וכיון דעיקר המצוה אין בו מעשה לכן אפילו אם עשה אח"כ מעשה ושרף את החמץ בידים מ"מ אינו יכול לעקור שני לאוין. ומשום זה פסק הרמז"ל דדווקא בקנה חמץ דעשה מעשה לוקה. אבל המשהה חמץ אינו לוקה שאין בו מעשה אבל משום נל"ע אין כאן:

---

## סימן ל.

**עד** הנה הארכנו לתרץ דעת רבינו הרמז"ל שכתב אם קנה חמץ בפסח לוקה וביארנו דזה אינו דומה לכל להנל"ע. ועתה נבאר בע"ה איך לוקה בקנה חב"פ. הלא כיון דאסור בהנאה וקיי"ל דאין קנין באסורי הנאה. וא"כ לא קנה החמץ ואינו שלו. ולכן אף בב"י וב"י לא יעבור:

**ונראה** ליישב דלרבינו דפסק דאם קנה חמץ לוקה על ב"י וב"י משום דעשה מעשה בקנייתו. והנה מרן בעל נוב"י ז"ל כתב במהד"ק ח' או"ח סי' י"ט ז"ל שם באמצע התשובה ולא עוד אלא שאני מסופק ישראל שקנה חמץ מנכרי בפסח אף שנתן דמים ומשכו לרשותו במזיד וידע שהוא חמץ באופן שאין כאן מקח טעות כלל. אפ"ה יש לי לדין אם עובר בב"י כלל שהרי כתבו התוס' בסנהדרין (דף פ' ע"א) ד"ה בשור שלא נגמר דינו כו' הוכיחו דשור הנסקל אינו נאסר מחיים מדאמרינן גנב שור הנסקל וטבחו משלם תשלומי ד' וה' דברי ר"מ

---

*) הגה"ה. ועיי"ש בגליון הש"ס דמתמה דהא לא תעשוק ולא תגזול סמוכין זה לזה ומביא שם דגם בספר לוית חן על התורה פ' קדושים ובשער המלך הלכות חו"מ הקשה כן. ועיין בהגה"ה מהרב רגנשבורג דמגיה דל"ל דשני לאוין סמוכין זה לזה אגל העשה וכן הוא בתוס' זבחים (דף קי"ד ע"ב) ד"ה אלמה כו' עיי"ש. שבאמת כתבו כן שם בתוס'. אך לפי ענ"ד קשה להלביש כוונה זו בדעת התוס' כאן בחולין דהא כתוב בלשונם דשני הלאוין סמוכין זה לזה ולא הזכירו כאן מהעשה ומשמעות דבריהם דכוונתם שהלאוין בעצמן הם סמוכין זה לזה:

**עוד** לא זכיתי להבין ד"ק של התוס' בזבחים. דהא בתוס' דתמורה שהבאנו לעיל בפנים כתבו דהיכא דלא סמוך הלאו לעשה ס"ל לאביי דמיגרע גרע מהיכא דסמוך. דבסמוך פשיטא ליה דהוי לאו הנל"ע ואתי העשה ומנתק ללאו. ובלא סמוך ס"ל דלא אתי עשה ומנתק להלאו. ובזבחים כתבו להיפך דבסמוכין הלאוין לעשה לא אתי עשה ומנתק לשני לאוין. ובלא סמוכין מנתק העשה להלאוין. ודוחק לומר דהתוס' בתמורה לא כ"כ אלא רק לפי דעת המקשן אבל לדעת התרצן הוא להיפך דבסמוכין מיגרע גרע:

**ולולא** דמסתפינא מרבותי הייתי אומר דכוונת התוס' כאן בחולין שכתבו דדוקא היכא דב' לאוין סמוכין זל"ז אין העשה מנתקן. כוונתם בזה לחדש דדוקא שהלאוין סמוכין ודומין זל"ז בלעז אחד כמו לא יחליפנו ולא ימיר דהכוונה בפירושם ולעוזם הוא אחד. וקשה עליהן למה לה להתורה לכפלינהו כיון שהביאור בשניהן הם אחד וע"כ מסתמא באה התורה להשמיענו דאין העשה מנתקן. ובפרט דגם מוני התרי"ג מ' לא מנו את הלאו דלא יחליפנו ולא ימיר בב' לאוין וא"כ למה כתבה התורה בב' לאוין לכן אנו מוכרחין לומר דלכן כפלה התורה לומר דאין העשה מנתקה. אבל לא תעשוק ולא תגזול אע"ג דמוקמינן אותן על גזל ולעבור עליו בשני לאוין מ"מ הרי נחשבין לב' לאוין וגם הם מורים על שני ענינים נפרדים לכן אינו מיותר לומר דנכתב להורות דאין העשה מנתקן ושפיר יש לומר בזה דהוי לאו הנל"ע:

ר"מ כו' והרי ר"ל קאמר כל שאינו בטביחה אינו במכירה וה"ה כל שאינו במכירה אינו בטביחה. ואם שור הנסקל נאסר מחיים א"כ אינו במכירה ואמאי חייב כשטבחו כו' עיי"ש בתוס' הרי מוכח דדבר האסור בהנאה אינו במכירה ואם מכרו אינו מכור. וא"כ לא זכה הישראל מחמץ כלל שהרי החמץ אסור בהנאה ואין בו זכיה כלל אחר זמן איסורו וממילא אינו עובר בב"י. ואף שכל חמץ אינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור בב"י זה הוא בחמץ שהוא כבר שלו כו'. אבל שיוכל לזכות בחב"פ לא מלינו שעשאו הכתוב כאילו זוכה בו עתה. כ"ז עלה ברעיוני. אבל באמת א"א לומר כן דאפילו קנה חמץ בפסח עצמו זוכה בו ועובר בב"י שהרי כתב הרמז"ל אינו לוקה אלא אם כן קנה חמץ כו' הרי מפורש שאם קנה חמץ בפסח שעובר משום ל"י ואפילו לוקה כו' עכ"ל הנוב"י ז"ל עיי"ש:

**אמנם** עדיין לא מצאנו בדבריו הקדושים למה באמת ס"ל לרבינו ז"ל דלקי על ב"י בחמץ שקנה בפסח אחרי שאין לו קנין באסה"נ ולא קנה מעולם החמץ ואינו שלו. ובשל אחרים הלא קיי"ל דאינו עובר עליו ושם באותה התשובה כתב בעל נוב"י ז"ל ואף להרמב"ם שיכול לזכות בחמץ לעבור בב"י כנ"ל דכתבתי לעיל סוגיא דש"ס דמכרו אינו מכור סותר לדברי הרמב"ם. אמרתי ליתן תבלין לדבריו דהרמב"ם סובר דשאני חמץ משארי אסה"נ שהרי חזינן שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וא"כ לענין ב"י הרי הוא כאילו לא היה אסור בהנאה וכשם שלענין חמץ שהיה ברשותו כבר ונאסר בהנאה לא הפסיד איסור הנאה לענין ב"י והרי הוא כמו שאינו אסור בהנאה. א"כ ה"ה לענין לזכות בחמץ בפסח אף שא"א לזכות בו מלד אסה"נ מ"מ לענין ב"י הרי הוא כמו שאינו אסור. וכשם שהיה קונה דבר המותר כך קונה לענין ב"י אפילו דבר האסור כו' עכ"ל. והנה בדבריו הקדושים הללו השמיענו טעמו של רבינו שפסק דלוקה על ב"י בקנה חמץ:

**ואנכי** בעניי לא זכיתי להבין דבריו הקדושים כי לעניות דעתי הרבה יש לחלק בין דבר שהיה שלו מקודם כגון חמצו שהיה לו בקנין גמור מקודם פסח. וכשנאסר בפסח החמץ בזה שפיר י"ל דאף דנאסר בהנאה ואין החמץ שלו מ"מ החמירה התורה עליו לעבור בב"י וב"י מאיזה טעם שידוע להנותן התורה אשר הוא גבוה מעל גבוה אבל ללמוד מזה גם על החמץ שקנה בפסח דבזה י"ל שאין כאן שום קנין שהוא שלו עפ"י הדין שאין קנין באיסה"נ. ובמה שאינו שלו הלא גילתה לנו התורה דשל אחרים אתה רואה וא"כ מנין לנו לחדש דגם בזה הוא ברשותו לעבור בב"י הלא קיי"ל בכל דוכתא שהוא חידוש דמחידוש לא גמרינן. וגם זה נמי הוי חידוש דאף שנאסר החמץ בהנאה ואינו שלו מ"מ עובר עליו בב"י הילכך י"ל דאין לך בו אלא חידושו ודי לנו לומר דדוקא בהחמץ שהיה שלו מקודם פסח ולא במה שקנה תוך הפסח דאין לו בהם שום קנין:

**ואולי** יש להסביר דבריו מהא דאמר ר' אליעזר בב"ק (דף כ"ט ע"ב) ופסחים (דף ו' ע"ב) שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו חמץ משש שעות ולמעלה ובור ברשות הרבים. אשר לכאורה יש להבין מה שחשש לשני דברים הללו ביחד ומה השמיענו בחשבון דברים הללו. אך לדברי מרן בעל נוב"י הנ"ל י"ל דהשמיענו להשוות שניהם להדדי. אחרי דלא מלינו בכל התורה דבר שאינו ברשותו ויחשב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו או להתחייב בו (ועיין בהגה"ה) *) רק בשני דברים הללו ומסתמא הן דומין זה לזה ולכן כמו בור ברשות הרבים אף דמעולם לא קנה הרשות הרבים ולא היה שלו מעולם וגם עתה אינו שלו ועם כל זה חייבו הכתוב על עסקי כרייה ופתיחה כן בחמץ אף באותו החמץ. שלא היה שלו מעולם וגם עתה לא קנהו בקנין גמור כגון שקנה חמץ בפסח עם כל זה עובר עליו בב"י ע"י מעשה האיסור שקנה חמץ בפסח:

**ומה** שנלענ"ד להסביר כוונת רבינו הרמז"ל דלכן עובר בב"י בקנה חמץ בפסח. דאינו דומה לשארי איסה"נ. דבכל איסה"נ כמו ערלה וכלאי הכרם וע"ז ושור הנסקל וכדומה. הלא ודאי דאחרי שנאסר בהנאה אין בהם שום היתר עוד לעולם ותמיד עומד הוא באיסה"נ לכן שפיר ס"ל דאין קנין באסה"נ. לא כן גבי חמץ הן אמנם דבימי הפסח אסור בהנאה אבל אותו החמץ גופיה שנאסר בהנאה בפסח. מ"מ אם השהה אותו עד לאחה"פ קיי"ל כר"ש דמה"ת מותר בהנאה לאחה"פ. ורק מדרבנן הוא דאסור החמץ בהנאה משום קנסא (עיין בפסחים (ד' כ"ח ע"א) במשנה שם וברמב"ם פ"א מהל' חו"מ הל' ד') ועיין בפוסקים ויש שיטה גדולה דס"ל דלכן הוי חמץ דבר שיש לו מתירין כיון דלאחה"פ חוזר להיתרו מה"ת (עיין בספר מלא הרועים אות ד' בערך דבר שיש לו מתירין מה שהאריך שם):

**וגם** רבינו ז"ל סבירא לי' דחמץ יש לו מתירין וכמו שכתב להדיא בהל' מאכלות אסורות פ' ט"ו הל"ט דמהאי טעמא כתב שם דחמץ אוסר במשהו בפסח יען דלאחה"פ יהיה מותר הכל עיי"ש. וא"כ שפיר יש לומר דרמב"ם ס"ל כיון דמה"ת יהי' מותר לאחה"פ ע"כ חל עליו קנין אף בתוך הפסח ועובר על ב"י כיון דהוי שלו ומלקי נמי לקי דהא עשה מעשה בקנית החמץ כן נראה לענ"ד ליישב דעת רבינו ז"ל: ולכאורה

---

הגה"ה. והנה ראיתי בשיטה מקובלת שם בב"ק שהקשה בשם מהר"י מווינא ז"ל למה לא חשיב ר"א גם שור המועד והניח בצ"ע עיי"ש. ואנכי בענ"ד ל"ז להבין קושיתם. דז"ל הגמ' בכריתות (ד' כ"ד ע"א) אמר ר' כרוספדאי א"ר יוחנן שור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו עיי"ש כל הסוגיא ופירש"י שם. והנה לא מיבעי' למ"ד דשור הנסקל אינו נאסר מחיים רק אם נשחט אחר גמ"ד (עיי"ש בקידושין ד' נ"ז ע"א) וכ"ז שהוא חי מותר בהנאה עיי"ש בקידושין (ד' נ"ז ע"ב) בתוס' ד"ה הרי וכו' שהביאו שם בשם רבינו תם וכן בזבחים (ד' ע"א) באמצע התוס' וכן בסנהדרין (ד' פ' ע"א) באמצע דבריהם כתבו בשם ר"ת דשור הנסקל אינו נאסר מחיים. ולדידיה ודאי דכ"ז שהוא חי מקרי שלו של הבעלים כיון דמותר בהנאה. ולאחר ששחטו או נסקל הלא אינו יכול להזיק. אלא אף למ"ד דמחיים נאסר בהנאה ואינו שלו. ג"כ איני רואה שום קושיא דהא לאחר שנגמ"ד הרי הוא הפקר וכמאמר ר"י לעיל דאפילו אם אח"כ הוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו. וכש"כ קודם שהוזמו ודאי דהוי הפקר. ואפילו לרבנן דפליגי על ר"י בב"ק (דף מ"ד ע"ב) וס"ל דגם שור המדבר חייב מיתה כו' מ"מ לא מצינו למ"ד שחייב כופר. דכיון שנעשה הפקר ע"י גמ"ד לכן אם אח"כ הרג אדם הלא הבעלים פטורים מכופר ואם נגח כמה אנשים קודם שנגמ"ד כגון שהרג לעשרה אנשים ובכל פעם ערך לאגמא עיי"ש בב"ק (דף מ"א ע"א). ובזה ודאי כ"ז שלא נגמ"ד הוי של הבעלים ובודאי חייב בעל השור כופר על כל אחד ואחד דהא עד גמ"ד היה לו בעלים:

**וא"כ** היכי משכחת הא דשור המועד שיהיה דומה לחמץ בפסח ובור ברשות הרבים דהלא עד גמ"ד הוי שלו וברשותו ומתחייב לשמרו וחייב בנזקו. ואחר גמ"ד אינו שלו ואינו ברשותו ואינו מתחייב בנזקו וכמו שכתב הרמז"ל בהל' נזקי ממון פי"א הל' ח' ז"ל שכיון שנגמר דינו לסקילה אין לו בעלים שיתחייבו בנזקיו כו' עיי"ש והוא איירי אף בהניזקין שהזיק קודם גמ"ד דהא קאי התם על הברייתא בב"ק (ד' ל' ע"ב) עיי"ש דמיירי שהמית והזיק קודם גמ"ד. ומ"מ אם קדמו ודנוהו דיני נפשות הרי נעשה בזה הפקר ויצא מרשות הבעלים ולכן אם דנין אותו אח"כ דיני ממונות על מה שהזיק מקודם חוזר ומשתלם מגופא. עיי"ש בב"ק וברמב"ם. וא"כ אין שום דמיון של שור המועד לחמץ בפסח ובור ברשות הרבים:

**ולכאורה** יש להקשות על דברינו מהא דאיתא בכתובות (ד' פ"ב ע"א) כי אתא רב דימי אר"י (ושם ד' פ"ו ע"ב איתא דאר"כ א"ר אבהו) האומר לחבירו לך ומשוך פרה זו ולא תהיה קנויה לך אלא לאחר שלשים יום. לאחר ל' יום קנה אפילו עומדת באגם. התם בידו הכא לאו בידו. ועיי"ש בפרש"י ז"ל דהיכא שהוא בידו לקנותו מעכשיו. או מועיל הקנין דמעכשיו אפילו אם התנה עמו שיקנה לאחר שלשים. והיכא שאין בידו לקנותו מעכשיו אינו מועיל הקנין דמעכשיו על אחר זמן. ולפ"ז הלא גם בקנה חמץ בפסח. הלא אם נאמר דאין קנין באיסה"נ. א"כ מה מועיל הקנין שעושה בפסח בקניית החמץ על לאחר הפסח. הלא כיון שאין בידו לקנותו עכשיו בפסח. אין מועיל קנין זה על אחה"פ (ועיי"ש בתוס' ד"ה התם כו' ובד"ה והא כו'):

**אמנם** נראה דיש לחלק ביניהם. דשאני התם גבי יבם הלא מחוסר מעשה קניית היבמה בייבום. והואיל דלאו בידו לחלק הנכסים כ"ז שלא קנה אותן במעשה הייבום. לכן אף אם הקנה לאחיו חלק מהנכסים אינו כלום. לא כן הכא גבי חמץ הלא מה שהחמץ ניתר לאחה"פ ממילא הוא ניתר דתיכף כשעברו ימי הפסח הותר החמץ. והזמן ממילא קאתי בלא שום מעשה. ומחוסר זמן לא הוי כמחוסר מעשה. ושפיר יש לומר דהקונה חמץ בפסח קניינו קנין הואיל דלאחה"פ יהי' מותר מן התורה והוי שלו מהשתא מעת שקנה לעבור עליו בב"י וב"י:

**ועיין** במשנה למלך ז"ל בפ"ד מהל' אישות הלכה ז' שנסתפק בקטן שקידש לאחר שיגדיל שאמר הרי את מקודשת לי לאחר שאגדיל. או גדול שאמר לקטנה הרי את מקודשת לי לאחר שתגדילי. מי אמרינן כיון דבשעת קידושין היו קטנים לא מהני ולא מידי. א"ד כיון דבשעת חלות הקידושין הם גדולים חלו הקידושין. וכתב ז"ל ומהיא דקידושין (דף ס"ג) האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר לאחר שתשתחרר כו' אינה מקודשת משום דהוי דבר שלא בא לעולם אין משם ראיה לנ"ד. דשאני התם שהוא מחוסר מעשה הגירות או השחרור כו' ומשו"ה לא מהני. אבל הכא דאין מחוסר מעשה כי אם זמן וזמן ממילא קאתי אפשר דלא הוי דשלבל"ע ומלינו כעין חילוק זה כו' עיי"ש שהאריך בזה הרבה. ומסיק וכתב ז"ל ודע דמסוגיא דבכורות הלזו יש סייעתא למה שכתבנו דאליבא דרש"י אם נתן הקידושין בעודו קטן ואמר שיחולו לכשיגדיל דמהני משום דזמן ממילא קא אתי כו'. וכתב עוד ז"ל ולפי מה שכתבנו נ"ל דעבד או שפחה שקבלו גט שחרור לזמן דיכולים לקבל קידושין בתוך הזמן שיחולו לאחר הזמן. משום דאינם מחוסרים מעשה אלא זמן וזמן ממילא קא אתי כו' עיי"ש שהאריך הרבה בענין זה. גם מרן בעל בני אהובה ז"ל הביא דברי המשל"מ וכתב עליו כי דבריו ברורים עיי"ש (ועיין בזכות משה ז"ל סי' י"ב מש"כ והאריך בד"ק. ובשו"ת הרא"מ להגאון ר' סנדר מרגליות ז"ל ח"ג על אבע"ז סי' ל"ב. ל"ג. ל"ו. ל"ז. מש"כ בענין זה דקידושי קטן עיי"ש). ומדבריהם הקדושים יש להביא ראיה ג"כ לדברינו דלעיל דקנה חמץ בפסח אפילו אם נאמר דאין קנין באיסורי הנאה. מ"מ כיון דלאחר הפסח מותר מן התורה לכן חל הקנין ועובר עליו בב"י. ויען כי בענין זה של אם יש קנין באסה"נ או לא נחלקו בזה הרבה ראשונים ואחרונים והדברים בזה ארוכים. וכבר האריך בזה ידידי הרב הגאון מהרי"ח שליט"א בהקונטרס הנספח לשו"ת הריב"ש נ"ל הנדפס בווילנא שנת תרל"ט. לכן לא כתבתי רק מה שנלענ"ד לומר דבחמץ שאני יען דיש לה היתר אחה"פ:

---

# סימן לא.

**א"ה.** אחרי אשר עזרני החונן לאדם דעת לבאר כפי מיעוט ערכי בשלשה סימנים הקודמים בענין ב"י וב"י. ולתרץ כמה מאמרי רז"ל הקשים. ראיתי להליע כאן מה שראיתי חזות קשה בשו"ת משיב דבר אשר לענ"ד הוא תמוה מאוד. ויען כי הוא מענין לענין באותו ענין לכן אמרתי להציג ד"ק במקום זה ומה שקשה בעיני ד"ק:

**וז"ל** בסי' ק"ב באמצע התשובה. וכ"ת הא גופא קשה נוקמי הסיפא שכבר נטל האבידה ואמר לו אביו אל תחזור שאין בזה אלא עשה. וס"ד דשו"ת עדיף ולא יחזיר גם זה ניחא דאם כבר נטל עובר בהשב תשיבם בכל רגע כפירש"י (דף כ"ו ע"ב) בד"ה עובר כו' ז"ל אבל השב תשיבם איכא משנטל עד שישיבנה עכ"ל. ופשיטא שיש לעבור מ"ע דכ"א בקום ועשה משום מ"ע דעובר בכל רגע וקרוב לומר דרש"י לטעמיה בפסחים (דף ו') דפירש דאם לא ביטל החמץ שורף ביו"ט ודוחה ל"ת ועשה דיו"ט משום דב"י עובר בכל רגע עכ"ל עיי"ש הרי אנו רואין כי חידש לן בזה ג' חידושים מפליאים. א) אם כבר נטל ואינו מחזיר עובר בכל רגע במ"ע דהשבה ונסתייע כן מרש"י ז"ל. ב) למד מזה דפשיטא שיש לעבור מ"ע דכיבוד אב בקום ועשה שאינו אלא רק פעם א' כדי שלא יעבור בכל רגע על מ"ע דהשבה. ג) דרש"י ס"ל אם לא ביטל החמץ שורף ביו"ט ודוחה ל"ת ועשה דיו"ט משום דב"י עובר בכל רגע:

**ולענ"ד** שלשה אלה נפלאו מדעתי וחידוש גדול בעיני. א) מה שחידש דאם נטל ואינו מחזיר עובר בכל רגע במ"ע דהשבה ומדמה זאת למ"ע דתשביתו. אינו דומה כלל וכמו שהארכנו בפנים דאימתי עובר במ"ע דתשביתו בכל רגע הייט דווקא ביו"ט שעובר בכל רגע על ב"י וב"י לכן עובר גם על מ"ע דתשביתו בכל רגע וכמו שהארכנו בזה בסימן כ"ח וכ"ט. אבל בער"פ אחר חצות עד הלילה להפוסקים דס"ל דאינו עובר על ב"י עד הלילה אינו עובר גם על מ"ע דתשביתו בכל רגע אלא רק מצות זריזין ודומה לכל מ"ע שחייב האדם לקיימן בכל יום ולמ"ע של והשיב את הגזילה וכדומה. וכ"כ הצל"ח ז"ל בפירושו על רש"י ז"ל בד"ה הבודק כו' ז"ל ואפילו למה שיבואר בדברינו לקמן דעשה דתשביתו אינו עובר בכל רגע והרי הוא כמצות ביום השמיני ימול וכל היום כשר למילה זריזין מקדימין הכ"נ כל חצי יום י"ד הוא זמן השבתה ואינו עובר על העשה [יען דעד חשיכה אינו עובר על ב"י] כי אם שלא השבית עד חשיכה כו' עכ"ל. וממילא מובן דגם מש"כ רש"י ז"ל בבמ"ל שם ז"ל אבל השב תשיבם איכא משנטל עד שישיבנה ג"כ כוונתו דיש עליו רק חיוב מ"ע של השבה ובכל זמן שמשיב מקיים המ"ע ורק מצות זריזין מקדימין ודאי מוטל עליו בכל עת. אבל לומר שעובר על המ"ע דהשב תשיבם בכל רגע הוא חידוש גדול לומר כן ולא נמצא מי שיאמר כן. ומי גרע מ"ע זו ממ"ע של והשיב את הגזילה וביום השמיני ימול וכדומה:

ב) **ומובן** ממילא דגם מש"כ דפשיטא שיש לעבור מ"ע דכ"א בקום ועשה משום מ"ע דעובר בכל רגע. זה ודאי אין הדעת סובלתו דנהפוך הוא. המ"ע של השבת אבידה אינו אלא רק פעם א'. ומ"ע דכיבוד אב הוא בכל רגע ורגע שמצער לאביו ואינו ממלא רצונו הרי הוא עובר על מ"ע דכ"א דהא בכל רגע מחוייב האדם למלא רצון אביו וכש"כ שלא לצערו. ולענ"ד עוד דאם אינו ממלא רצון אביו פעם א' ויש לאביו צער מזה. ולצערו נמשך שעה ושתים או ימים ותודש הרי עובר בכל רגע על מ"ע של כ"א כל זמן שנמשך לאביו צער מזה. ויש להאריך בזה בראיות נכוחות וברורות בעז"ה אך אין כאן מקומו להאריך:

ג) **גם** מש"כ דרש"י ז"ל ס"ל דאם לא ביטל מותר לשרפו ביו"ט ועיין פסחים (דף ו'). ואנכי בענ"ד עיינתי שם ולא מצאתי ברש"י ז"ל שיאמר דמותר לשרוף ביו"ט. רק (שם ע"ב) בד"ה ודעתו עליה כו' כתב ז"ל. חשיבה היא

היא בעיניו וחס עליה לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד ונמלא עובר עליה בבל יראה ובל ימלא אבל משביטלה אינו עובר דלא כתב אלא תשביתו עכ"ל. הרי לפנינו דלא כתב אלא דאם לא ביטל עובר בכל רגע על ב"י וב"י. אבל שיהא מותר לשרוף ביו"ט כדי שלא יעבור בב"י וב"י לא הזכיר שם כלל ואדרבה בהדיא כתב רש"י ז"ל להיפך דאסור לשרוף ביו"ט. דז"ל שם (דף ל"ו ע"א) בד"ה אין לשין את העיסה של מצות ביין ושמן ודבש מפני שקרובה וממהרת להחמיץ כו' לפיכך אם לש ישרף מיד ובמועד קאמר ולא ביו"ט דהבערה שלא לצורך היא עכ"ל. הרי לנו מפורש דס"ל דאסור לשרוף ביו"ט ומשמעות דעתו אף אם לא ביטלו דהא התם מיירי בלש ביו"ט דאז לא יכול לבטל [ואין לומר דהתם מיירי שבטלו קודם שנתחמץ. חדא דקודם שנתחמץ הרי הוא שלו ולא מהני ביטול (לפי טעם הר"ן ז"ל בריש פסחים) אא"כ הפקיר כדין הפקר. ועוד דא"כ למה אמר ר"ג דישרף מיד הלא כיון דאינו עובר עליו בב"י למה צריך דוקא לשרוף מיד גם אין לומר דכיון דלש ביין ושמן ודבש הוי ליה חמץ נוקשה] *):

**גם** הסברא שלו שחידש דלכן מותר לשרוף ביו"ט כדי שלא יעבור בכל שעה על ב"י וב"י. הנה דבר זה הוא מחלוקת ר"א ור"י בירושלמי פסחים פ"ג ה"ג דמקשה שם ר"א לר"י (כן הוא הגירסא בקה"ע ופ"מ עיי"ש) לא כמלאתי עובר על ב"י וב"י. א"ל מוטב לעבור בל"ת שלא באת לפניו (ופירשו המפרשים היינו ב"י וב"י שלא עשה בידים) ממלוה בל"ת שבאת לפניו (היינו שריפת חלת החמץ שעושה בידים) עכ"ל. הרי לפנינו דבסברא זו פליגי ר"א ור"י דר"א ס"ל דמוטב לעבור עבירה גדולה פעם א' היינו שריפת החמץ ביו"ט אע"ג דאיכא בזה עשה ול"ת ובמעשה. מלעבור הרבה פעמים על ב"י וב"י. ור"י ס"ל דמוטב לעבור כמה פעמים על ב"י שהוא בלא מעשה מלעבור ולשרוף החמץ ביו"ט שהוא במעשה וידוע דהלכה כר"י:

---

# סימן לב.

## בדבר מכירת הבהמות לא"י קודם פסח ומאכילה חמץ בפסח:

**מרן** בעל ח"ס החמיר מאוד בזה. עיין בדברי קדשו בחידושיו על מס' פסחים (בדף כ"א) שכתב שם וז"ל. ראיתי להזכיר כאן מה שחידשו סופרי זמנינו להתיר למכור לא"י קודם הפסח בהמה שלו גם חמץ שדרכם לאכול כל ימות השנה כדרך מכירת חמץ הנזכר באו"ח סימן תמ"ח והבהמות אוכלין חמץ כל ימי הפסח וכו' והאריך לחלק בין מכירת חמץ שאינו אסור אלא מדרבנן אחר הבטול דמדאורייתא בבטול בעלמא סגי ובין מכירת הבהמות להאכילם חמץ שהוא אסור מדאורייתא ולכן אסור בזה הערמה. והוכיח דהערמה אינו מותר אלא באיסור דרבנן ולא בדאורייתא. עיין שם היטב כל דבריו הקדושים:

**ואנכי** בעניד לולא דמסתפינא מקדושת כבוד הדר"ג הייתי אומר בזה. לפי מה שהארכנו בסי' מ"ט לבאר מעט המקומות שנחלקו בהם רז"ל אי הערמה מותרת או אסורה. והוכחנו לדעת הרבה פוסקים דס"ל דאין חילוק בהערמה בין דאורייתא לדרבנן ומאן דמתיר מתיר גם בדאורייתא ומאן דאוסר אוסר גם בדרבנן. ולפ"ז הלא שפיר יש למנהג העולם על מי לסמוך בעמודי עולם דס"ל כן. וכיון שהנהוג למכור חמץ כן יש לנהוג גם בבהמות. אמנם לבד כל אלה נלענ"ד לאמר בזה דבר חדש דעד כאן לא מלינו מחלוקת בהערמה אם מותרת או אסורה בין בדאורייתא ובין בדרבנן. אלא רק היכא דעושה ההערמה בזמן שהי' אסור לעשותה בלא הערמה כמו בנשברה לו חביות (שבת דף קי"ז ע"ב) ואם יקלוט את השמן בלא אורחים אסור לעשותה. ואם יקלוט ואח"כ יזמין הוי הערמה דכ"ז שלא הזמין ניכר שעושה איסור וכן בהעלאת אוא"ב שנפלו לבור דפליגי ר"א ור"י שם בשבת. הלא אם אין צריך לשחיטה עושה איסור בהעלותן מן הבור. וכן אם מטיל שכר במועד שלא לצורך המועד (מוע"ק דף י"ב ע"ב) וכן אם אופה ביו"ט יותר מכדי צרכו (ביצה דף י"ז ע"ב) וכדומה הלא בכולם עושה איסור בפעולתו בזמן האיסור ורק ע"י הערמה אנו צריכין להתיר. ובזה נחלקו חכמי ישראל אם הערמה כזו מותרת או אסורה. אמנם אם עושה בהערמה בזמן המותרת לכל לעשות אותה הפעולה כמו במכירת הבהמות קודם הפסח לנכרי. והא"י מאכילם חמץ בפסח מנין לנו דהערמה כזו יש בה שום איסור הלא בעת שמכרה מותר לכל לאכול ולהאכיל חמץ. ובאותו הזמן יכול האדם לעשות בהבהמות והחמץ שלו כל מה שירלה למכור בכל אופן שירלה וליתן במתנה ולהפקיר ומנין לנו לחדש דזה הוי נמי הערמה ויאסר להא"י להאכיל להבהמות חמץ בפסח. ויש להביא ראי' לזה מהא דאיתא בברכות (דף ל"א ע"א) ת"ר אין עומדין להתפלל כו' אלא מתוך הלכה פסוקה והיכי דמי הלכה פסוקה כו' רבא אמר כדרב הושעיא דא"ר הושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כו'. וכתוב שם בלל"ח וז"ל מכאן מוכח שאין שום חולק על ר"א מדקרי לו הלכה פסוקה עיין שם. ולכאורה צריך להבין באמת למה בכל ההערמות בדאורייתא ובדרבנן איכא מחלוקת ברז"ל ובהערמה כזו אין בה מחלוקת וכולם מודים לזה ומ"ש ערמה זו משאר הערמות. וע"כ צ"ל לפי דברינו דבכל. הערמות שעושה הפעולה בשעה האסורה לעשות ורק על ידי הערמה נרלה להתיר לו ובזה יש מחלוקת אם אסור או מותר. אבל בהא דר"א שעושה הפעולה קודם שנתחייב במעשה דאז היתר גמור הוא להאכיל לבהמתו ועושה פעולה שיהי' מותר להאכילה בלא מעשר גם אחר שיכנים תבואתו לבית ובהערמה כזו כו"ע מודים שמותר ולכן הוי שפיר הלכה פסוקה:

**אם** כן בנידן זה דמכירת הפרות והחמץ דנעשה הכל קודם זמן האיסור דהוי שלו ויכול לעשות בהן כל מה שירלה למכור וליתן במתנה בכל אופן שירלה. הערמה כזו נלע"ד דמותרת לכולי עלמא **) [וסברא כזו מלאתי גם להגמו"י ז"ל בפ' השוכר את הפועלים (והוא בדפוס ווילנא דף כ"ג ע"א) ד"ה ושמעינן כו' עיי"ש מש"כ לדעת הרנב"ר ז"ל לחלק בין האומר לא"י לעשות איסור בזמן ההיתר להאומר לא"י לעשות איסור עיי"ש]:

**ולפע"ד** נראה עוד להביא ראי' מהא דאיתא בירושלמי יבמות פרק ד' הי"ב ז"ל מהו להערים. וכי ר"ע אביהן של כל ישראל לא הערים. קידש ג' מאות נשים

---

*) הגה"ה. א"ה. מלאתי בב"י סי' תמ"ו שכתב שם ז"ל ויש מפרשים דאפילו בלא ביטלו איירי (היינו מה שאסור לשרוף ביו"ט) ואחיו ה"ר יחיאל מפרש דדוקא בביטלו איירי אבל אם לא ביטלו ישרפנו וכ"כ הגהמי"י וכ"כ מדברי רש"י והר"ן כו'. הרי לפנינו דגם רבינו הב"י ז"ל כתב שנראה מרש"י ז"ל דאם לא ביטל ישרפנו אפילו ביו"ט. ואנכי בעניד לא מלאתי המשמעות כן ברש"י. ואדרבה שכתב להיפך וכמש"כ בפנים. ודבר זה הוא ענין ארוך עיין בסי' תמ"ז במג"א סעק"ג ובמהש"ק שם. ובאשל אברהם שם סעק"ג כתב ז"ל דהרשב"א ז"ל ס"ל דאם לא ביטל ישרפנו ביו"ט. ומש"ס ורש"י לא משמע כן עכ"ל:

**) הגה"ה. אחר כותבי כ"ז מלאתי להגאון מהר"ץ חיות ז"ל שכתב בהגהותיו במסכת בבמ"ל (דף ל') ז"ל שלא להו הערמה כו'. נ"ב יכאן ראי' ברורה לשיטת ה"ר ח"ם בפ"ב דפסחים דאסור מכירת הבהמות שהעכו"ם מאכילן חמץ משום

נשים בימי רעבון ע״מ להאכילן בתרומה. ודאי תמן אין כל אחת ואחת ראוי׳ לאכול בתרומה ברם הכא כל אחד ואחד ראוי לייבם עכ״ל ועיי״ש בפירוש הפ״מ ובנעם ירושלמי ז״ל. אלמא אע״ג דהתם הוא איסור דאורייתא דהא תרומה אסורה לזרים מדאורייתא וגם הוי הערמה ניכרת דהא לא נשא אותן ולא הי׳ בדעתו לנושאן. ועוד יש בזה חשש העברה על עצת חכמים דאעפ״י דמן הדין מותר לישא אפילו מאה נשים. עכ״ז השיאו חכמים עצה שלא לישא רק ד׳ נשים מלד בטול העונה. עיין רמב״ם ז״ל פ׳ י״ד הלכות אישות הלכה ג׳ והלכה ד׳ והוא גמרא ערוכה ביבמות (דף ס״ה ע״א ודף ע״ד ע״א). אם כן ודאי שלא הי׳ כוונתו לישא כולן. ועכ״ז הערים ר״ט וקידשן בכדי שיהיו מותרין לאכול בתרומה. וע״כ לומר דזה אין נכלל בכלל הערמה דהא בשעת קידושין אין כאן שום איסור ומותר לקדשן ומה שאח״כ אוכלין בתרומה ג״כ הוא היתר גמור ואין זה דומה לכל הערמות דנחלקו בהן רז״ל כדלעיל. ואם כן גם בנידן הבהמות הלא מוכרין אותן בזמן ההיתר ואח״כ כשזכה בהן הנכרי ומאכילן חמץ הרי הוא מאכיל לבהמה שלו. ולפיענ״ד דהיא ראי׳ ברורה מזה ודוחק לומר דמעשה דר״ט הי׳ בתרומה דרבנן. חדא דהא סתמא קתני. ועוד אם נאמר דמיירי בתרומה דרבנן יקשה הראיה שמביא הירושלמי מר״ט על הא דיבמה דהא היבמה הוא איסור דאוריי׳ אלא ודאי כדאמרן דעובדא דר״ט הי׳ ג״כ בתרומה דאוריי׳ ות״ל כי מלאתי גם בחת״ם חאו״ח סי׳ ס״ב ובכ״א הל״פ סי׳ ח׳ ובמק״ח סי׳ תמ״ח אות י״א שהתירו ג״כ למכור הבהמות ומנהגן של ישראל תורה היא:

---

# סימן לג.

ביאור הרמב״ם ז״ל בהל׳ חו״מ פ״א הל״ז:

**כתב** הרמב״ם ז״ל בהל׳ חו״מ פ״א הל״ז ז״ל. האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל ואעפ״כ אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית עכ״ל:

**ומרן** בכס״מ הקשה שם ז״ל קשיא לי למה לי קרא בחמץ בפסח הא בכל איסורין שבתורה קיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה ועוד קשה דאי מקרא איפכא הוה לו למילף מיני׳ דלא יאכל שיעור אכילה משמע ואכילה בכזית וצריך עיון עכ״ל:

**ועיין** בנוב״י מהד״ת חאו״ח סי׳ כ״ג שכתב ליישב דברי הרמב״ם ז״ל כיון דטעמא דח״ש הוא מחמת דחזי לאיצטרופי. א״כ באיסור התלוי בזמן כמו חמץ בפסח אם אכל ח״ש בסוף יום ז׳ של פסח דלא חזי לאיצטרופי שאין פנאי לאכול יותר א״כ אינו אסור משום ח״ש ע״כ יליף הרמב״ם מקרא דלא יאכל לאסור ח״ש אף בכה״ג בסוף יום אחרון דלא חזי לאיצטרופי וכ״כ חת״ם ז״ל ח׳ שני סוף סימן ס״ה עיין שם ובפירושו למס׳ פסחים (בדף ו׳ ע״ב) ד״ה שנאמר כתב נמי הכי עיין שם:

**ומצאתי** בשו״ת ברית יעקב חלק או״ח סוף סימן ג׳ שמביא דברי הנוב״י וכתב עליו וז״ל. ולפיענ״ד נ״ע בזה טובא דלא מיבעיא לשיטת התוס׳ דחצי שיעור דאסור מן התורה לאו משום דחזי לאיצטרופי לחודא רק משום קרא דכל חלב. א״כ אין לחלק כלל דלעולם אסור משום ח״ש. אלא אפילו לדעת הר״ן דהא דאסור בשאר איסורין ח״ש לבד מחלב הוא מטעם דחזי לאיצטרופי ג״כ אפשר לומר כיון דהאי ח״ש נאסר מקודם והיה אז חזי לאיצטרופי לא פקע איסורא דהי׳ רכב עליה כ״ז דנמשך איסורא גם יש להביא ראי׳ מנדרים (דף ס״ח ע״א) איבעיא להו בעל מיגז גייז או מקלש קלוש היכי קמיבעי׳ לן כגון דנדרה משני זיתים ושמע ארוס והפר לה ואכלתינהון אם אמרינן מיגז גייז לקיא אם אמרינן מקלש קלוש אסורא בעלמא הוא עכ״ל הגמרא ואמאי לא אמרינן כ״מ בכזית אחד בנדרה או נשבעה על כזית אי אמרינן מיגז גייז א״כ חצי זית שנשאר מאיסור נדר או שבועה מותרת לאכול משום דהאי ח״ש לא חזי לאיצטרופי לנדר אחר כדאמרינן בשבועות (דף כ״ג) ב׳ שבועות ב׳ קונמות אם אמר אכילה מזי עלי קונם אכילה מזו עלי קונם אינן מצטרפות ואי אמרינן מקלש קלוש א״כ כל הכזית הוה איסור ואסורה לאכול אפילו כל שהוא וע״כ דגם חצי שיעור דלא חזי לאיצטרופי אסור א״כ אפילו דבעל מיגז גייז אסור לאכול הכזית משום חצי זית האסור משום חלקו דאב ע״כ נראה דגם בזה דלא חזי לאיצטרופי יש בו איסור דאורייתא משום ח״ש עכ״ל:

**ולפענ״ד** נראה ליישב דעת מרן הנוב״י דס״ל דמה שכתבו התוס׳ ז״ל אבל השתא דקאמר טעמא דחזי לאיצטרופי סברא הוא דמה״ט דרשה גמורה היא נמי לחצי שיעור עכ״ל. כוונתן בזה דהאי טעמא דחזי לאיצטרופי הוי טעם גמור למה דאסרה התורה ח״ש. ולפיענ״ד נראה לומר עוד דהכא עדיף מבשארי דוכתי דפליגי ר״ש ור״י אי דרשינן טעמא דקרא (עיין במ״ל דף קט״ו ע״א) דהכא לפי דעת התוספות דבלא הטעם דחזי לאיצטרופי לא הוו ידעינן כלל דחצי שיעור אסור מן התורה והוה מוקמינן הקרא רק לכוי לחוד א״כ עיקר הלימוד והדרשה דכל חלב לרבות גם ח״ש הוא רק מטעם סברת הקודמת של דחזי לאיצטרופי ולפי זה הרי הסברא זו היא עיקרית לדרש דכל חלב לחצי שיעור וי״ל דבזה לכו״ע דרשינן טעמא דקרא (ועיין בספר מלא הרועים ח׳ ב׳ ערך טעמא דקרא) וממילא היכא דלא חזי לאיצטרופי אין לנו לדרוש לרבות ח״ש. ולפ״ז שפיר יש לנו לומר דגם התוספות סבירא להו דעיקר הדרשה הוא רק היכא דחזי לאיצטרופי והיכא דלא חזי לאיצטרופי לא ידעינן מכל חלב שאסור מן התורה ושפיר יש להלדיק דעת מרן הנוב״י דלא תקשי

---

משום דזה איסור דאורייתא ובדאורייתא אסור להערים כמו דקיימא לן שבת (דף קי״ז) וקל״ט. והרב מק״ח סימן תמ״ח סעיף קטן י״א השיג עליו דשם הישראל עושה כל האיסור רק שמערים שלא ידעו אינשי שעושה ובכה״ג אסור בדאורייתא. אבל אם אינו עושה איסור כלל כמו בנ״ד כו׳ פשיטא דלא גרע מהערמה שעושים בבכור דמותר עיי״ש ומכאן הראי׳ להת״ש דהרי כאן הסירוס עושה הא״י רק דהישראל מניח לו לגנוב ובכל זה קנסו משום דאסור בהערמה ותמוה לי שלא התעוררו האחרונים מסוגיא זאת עכ״ל:

**ולפענ״ד** נראה דלדברי התוספות (שם ע״א) ד״ה דגנבין וכו׳ שכתבו ז״ל בשאלתות דר״א מפרש שהיו קושרין דינר בכיס הבהמה בחזקה והנכרי גונב הדינר ותולש הכיס ומסרסו ולשון גנבין להו לא משמע הכי שלא באין לגנוב רק הדינר עכ״ל. ולפירוש השאלתות אין מזה שום קושיא על הרב מק״ח דהתם ודאי מה שקושרין את הדינר ועי״ז מסרסו הא״י ודאי דמקרי כמעט שהישראל מתחיל פעולת הסירוס וזה יוכל להיות דלכו״ע אסור ואפילו לגמרא דילן דמשמע שהיו גונבין השור עצמו וכמו שכתבו התוספות אנו מוכרחין לומר דהתם כיון שהא״י היו אוהבין הישראלים הוי כאלו ציוו להם לעשות כן ולכן קנסי להם ואנו מוכרחין לומר כן דאל״ת״ה יקשה היכא פשיט מזה דיש איסור אמירה לנכרי אפילו באיסור לאו עי״ש הלא כאן לא הי׳ שום אמירה אלא הנכרים עשו כן מעצמם. אלא ודאי מוכח דהגמרא תופס דמה שעשו הנכרים כן מלד שהיו אוהבין להישראלים כמו שפירש״י ז״ל שם הוי כמו שציוו להם לסרס ולכן קנסי אותם למכור וזאת היא פעולה אסורה בזמן האיסור ולכן גם הערמה אסור בזה כנלפענ״ד:

אקשי עליו מדברי התוס'. ואדרבה יש להביא ראי' לדבריו מדברי התוס'. ולפ"ז אין אנו צריכין לעשות מחלוקת בין התוס' והר"ן ז"ל ולדעת שניהם עיקר הטעם באיסור חצי שיעור הוא מטעם דחזי לאיצטרופי ודברי התוספות הוא כמו שכתבנו. ודברי הר"ן נכיא להלן דכתב ז"ל משום דפשיטא לן דלא אסרה רחמנא אלא משום דחזי לאיצטרופי עכ"ל:

**ומש"כ** עוד דלדעת הר"ן ז"ל אפשר לומר כיון דהאי ח"ש נאסר מקודם והי' אז חזי לאיצטרופי לא פקע איסורא שהיה עלה כ"ז דנמשך זמן איסוריה. גם בזה יש לומר דהא יש שיטה גדולה דחמץ מקרי דבר שיש לו מתירין (עיין במלא הרועים אות ד' ערך דבר שיש לו מתירין שם קבץ כל הדעות) והרמב"ם ז"ל גם הוא סובר דחמץ הוי דבר שיש לו מתירין עיין בר"ן פסחים פ' כל שעה (והוא בדפוס ווילנא דף ז' ע"ב בד"ה ומדלא כו') שמביא שם להדיא דדעת הרמב"ם בפ' ט"ו בהלכות מאכלות אסורות דחמץ הוי דבר שיש לו מתירין הרי חזינן דס"ל דאותו החמץ שנאסר בפסח מ"מ אחר הפסח חוזר להיתרא (אם לא מטעם קנסא) ושפיר יש לנו לומר גם בחצי שיעור דאע"ג דבכל ימי הפסח נאסר החצי שיעור מטעם דחזי לאיצטרופי מ"מ בשעה אחרונה דלא חזי עוד לאיצטרופי לא אסרה התורה ח"ש והוחזר להיתר באותה שעה מטעם דלא חזי עוד לאיצטרופי:

**גם** הראי' שהביא מהא דנדרים (דף ס"ח ע"א) ל"ז להבין כי לדעתי אין מזה שום התחלת ראי' חדא דהגמרא רצה יותר להוכיח דאי אמרינן בעל מיגז גייז אז חייבת מלקות אם אכלה השני זיתים ובחד זית אפילו אם אמרינן מיגז גייז ונשאר חצי זית באיסור הלא אין כאן מלקות וכדאיתא להדיא בגמרא אם אמרינן מיגז גייז לקיא וכו' ואם הגמרא הי' מביא הנ"מ מכזית אחד אי אמרינן מיגז גייז נשאר חצי זית באיסור הלא לא הי' כ"כ הנ"מ דהא בין אי אמרינן מיגז גייז ובין אי אמרינן מקלש קליש הלא אין כאן רק איסורא בעלמא. ואפילו אם נאמר דאין איסור חצי שיעור אלא מדרבנן מ"מ הלא אסורה עליה. ולכן אמר בגמרא יותר טוב הנ"מ בשני זיתים בכדי שאם נאמר מיגז גייז לקי עליה על הזית הנשאר:

**ובפרט** לפי מש"כ שם המאירי ז"ל בפירושו על מסכת יומא (דף ע"ד) ז"ל חצי שיעור אסור מן התורה אלא שאין בו מלקות ואחר שאסור מן התורה אם נשבע שלא יאכל חצי זית חלב יראה מסוגיא זו שאין שבועה חלה עליו שהרי מושבע ועומד הוא אעפ"י שאין בה מלקות ומ"מ אנו פסקנו בשבועות שהשבועה חלה עליו ופרשנו הטעם שאף ר"י לא אמרה שהוא מן התורה אלא כיון דחזי לאיצטרופי והרי זה התחלת אכילת איסור. אבל כשנשבע על חצי שיעור הרי הוא מגלה דעתו שאינו מכוין לצירוף ואף ר"י מודה שהוא מדברי סופרים כו' עי"ש. וכן כתב הר"ן ז"ל שם בשבועות ז"ל ולענין פסק הלכה קיימא לן כרבנן דבשבועות בעינן שיעורא אבל בחצי שיעור פטור. ויש מי שאומרים דאפילו איסורא נמי ליכא ומי שנשבע שלא יאכל מותר לו לכתחילה לאכול פחות מכשיעור דלא דמי לשאר איסורין שבתורה דקיימא לן כר"י דחצי שיעור אסור מן התורה ואפילו ר"ל דפליג עליה מודה דאסור מדרבנן ה"מ איסורא דאורייתא. אבל הכא איסור הבא מעצמו הוא וכיון שלא נתכוין אלא לכזית פחות מכזית היתר גמור הוא. אבל הרמב"ם ז"ל כתב בהלכות שבועות מי שנשבע שלא יאכל ואכל פחות מכזית פטור דהרי הוא כאוכל חצי שיעור בנבלות וטרפות וכיוצא בהם כו' והר"ן ז"ל הסכים לדעת הרמב"ם דגם בשבועה הוי ח"ש כשאר ח"ש של שאר איסורין עי"ש (עיין שו"ת חיים שאל ח' א' סי' ד' שהביא ג"כ דעות הללו גם המשנה למלך פ' ד' מהלכות שבועות האריך בזה הרבה אם חל שבועה על ח"ש) ועתה ל"מ לשיטת הסוברים דבשבועה מותר ח"ש הלא ודאי דלא יכול הגמרא לומר הנ"מ בזית אחד ואם מיגז גייז נשאר החצי זית באיסור דהא לדבריהם הלא החצי שיעור הוא היתר לגמרי. אלא אפילו לדעת הרמב"ם דסבירא לו דגם בשבועה ח"ש אסור כמו בשאר איסורין. אמנם בגוונא זו י"ל דמודה שהוא היתר דהא לא נתכוונה אלא על שיעור שלם ולכן היכא דאיכא איסור עלה משיעור שלם אז סבירא ליה להרמב"ם דנאסרה אף בח"ש כמו שאר איסורין אבל בנידן זה דאסרה עליה שיעור שלם וחזינן דנתכוונה לשיעור שלם ועתה לא נשאר אלא ח"ש ואליו השני הפר לה בעלה יש לומר דוודאי ס"ל גם להרמב"ם ז"ל דהותר לה אליבא דכו"ע. ולפ"ז אין מכאן שום התחלת ראי' לחצי שיעור של שאר איסורין אם הטעם הוא דחזי לאיצטרופי או מלד הלימוד מכל חלב דהכא גבי שבועות שאני דתלוי בכוונתה וכמש"כ *):

**ועתה** אכתוב מה שנלע"ד בעזר החונן לאדם דעת לתרץ דעת רבינו הר"מ ז"ל. ושנקדים תחלה מה שנלענ"ד לתרץ קושיות התוספות ז"ל במס' יומא (דף ע"ד ע"א) דר"י סובר חצי שיעור אסור מן התורה וכיון דחזי לאיצטרופי איסורא אכיל. ור"ל סובר ח"ש מותר מן התורה אכילה אמר רחמנא וליכא. ומקשה ר"י על ר"ל מהא דתניא אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה כוי וח"ש הואיל דאינו בעונש יכול

---

*) **הגה"ה.** עד הנה טרחנו לתרץ דעת מרן הנוב"י והחתם סופר ז"ל שלא יקשה עליהם קושית בעל ברית יעקב ז"ל. ומ"מ ל"ז להבין תירוץ הנוב"י וחת"ס על דברי הרמב"ם ז"ל דהא הקושיא עליו כיון דידעינן איסור ח"ש לכל איסורין מקרא דכל חלב ולמה ליה להביא על ח"ש דחמץ מקרא דלא יאכל וע"ז תירץ דמיירי דאכל סוף יום ז' דלא חזי עוד לאיצטרופי לשיעור שלם. ובענ"ד קשה לומר כן חדא מנין לו באמת להרמב"ם לחדש דבחמץ גם כה"ג דלא חזי לאיצטרופי לשיעור שלם ג"כ עובר מן התורה דילמא גם בחמץ אין עליו איסור תורה בח"ש היכא דלא חזי לאיצטרופי ועוד דלדבריהם הלא בכל ימי הפסח אנו יודעין האיסור של ח"ש בחמץ מקרא דכל חלב ומדחזי לאיצטרופי ורק בשעה אחרונה של סוף שביעי של פסח דאז לא חזי לאיצטרופי ע"ז באה האזהרה מלא יאכל חמץ כן הוא לדבריהם. ולפיענ"ד קשה לומר כן דכל עיקר האזהרה שלא יאכל על ח"ש טרח וכתב לו קרא רק על שעה אחרונה של פסח:

**גם** מש"כ בעל ברית יעקב ז"ל שם בתשובה לתרץ דעת הרמב"ם ז"ל וז"ל ולפיענד"כ מש"כ הר"מ ז"ל דאוכל חמץ כ"ש שאסור מן התורה שנאמר לא יאכל היינו כמש"כ בהלכה ב' החמץ בפסח אסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה וכיון שאסור בהנאה ע"כ אפילו כ"ש אסור מן התורה דהא מ"מ הנאה הוא בכל שהוא וכן אמרו בירושלמי דתרומות פ' ו' ה"א ומודה ר"ל באיסור הנאה דחצי שיעור אסור מן התורה עכ"ל. הנה כן עלה במחשבה לפני לתרץ דעת הר"מ ז"ל באופן זה דהאיסור הוא מלד איסור הנאה רק דחיתי זה יען כי הרבה יש להתבונן בענין זה אם לאיסור הנאה צריך גם כשיעור ופחות מכשיעור לא לקי או שחייב מלקות אף בפחות משיעור אכילה וענין זה קבץ כל הדעות הרה"ג במ"ח שדי חמד ז"ל בחלק קונטרס הכללים במערכת ה' אות ע"ח עי"ש היטב והרבה יש לפלפל בזה בעזה"ש והרמב"ם ז"ל פסק בפרק ח' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ט"ז דדבר שאסור בהנאה אם נהנה ולא אכל אינו לוקה עיי"ש. ולפ"ז יקשה לכאורה דטעם הר"מ ז"ל דהאיסור באוכל חמץ כ"ש הוא מלד איסור הנאה א"כ יקשה דתחלת דברי הר"מ ז"ל בהלכה זו מדבר מלד איסור הנאה לפי דברי בעל ברית יעקב וסוף דבריו בהלכה זו שמסיק וכתב ואעפי"כ אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור כזית מיירי באוכל דבהנאה לחודא אינו חייב כרת או קרבן לדעת הר"מ ז"ל:

יכול אינו באזהרה ת"ל כל חלב כו'. ומקשה שם בתוס' ד"ה כיון ז"ל תימא לי אמאי לא קאמר מטעמא דבסמוך דכל חלב לרבות חצי שיעור דהא ר"י ידע להאות ברייתא דהא בסמוך קא מותיב מינה וי"ל דלהכי איצטריך לר"י לפרושי האי טעמא משום דהאי מקרא דכל חלב הוה אמינא עיקר קרא לכוי איצטריך וח"ש מדרבנן ואסמכוהו אקרא. אבל השתא דקאמר טעמא דחזי לאיצטרופי סברא הוא מהאי טעמא דדרשה גמורה היא נמי לח"ש עכ"ל התוספות:

**ולולא** דבריהם הקדושים הי' נלענ"ד לומר בזה דתרווייהו צריכי דאי מכל חלב לחודא הוה אמינא דדוקא בחלב דאיסור כרת בזה דוקא אסרה תורה ח"ש. אבל בשאר איסורין דקילו כגון לאו שאין בו אלא מלקות וכש"כ היכא דגם מלקות ליכא כגון לאו הבא מכלל עשה ולאו שבכללות וכדומה הוה אמינא דבהם ח"ש מותר מן התורה להכי השמיענו ר"י דהטעם שאסרה תורה ח"ש הוא משום דחזי לאיצטרופי. א"כ מטעם זה ידעינן דבכל איסורין אסרה התורה ח"ש דהא גם בכל איסורין חזי לאיצטרופי. וגם בטעם דחזי לאיצטרופי לחוד לא הוי סגי לן דיש לומר דאי לאו דגלי לן קרא בחד דוכתא דח"ש אסור מן התורה מסברא דנפשין לא הוה סלקא אדעתין לומר דח"ש אסור מן התורה. דמטעם זה לחוד די לנו לאוסרן מדרבנן וכדעת ר"ל. אבל עתה דגלתה לנו התורה גבי חלב לאסור ח"ש שפיר י"ל דמטעם זה אסרה התורה ח"ש גם בכל איסורין שבתורה. ורב תודה להחונן לאדם דעת כי כן מצאתי למרן הר"ן ז"ל בפ' ג' דשבועות (שם כד' ע"א בדפוס ווילנא) שכתב ז"ל דאע"ג דהתם ביומא מרבויא דכל חלב מרבינן ח"ש הא ודאי האי ריבויא לא כתב אלא לגבי חלב ואפילו הכי ילפינן מיניה לכל איסורין שבתורה משום דפשיטא לן דלא אסרה רחמנא אלא משום דחזי לאיצטרופי עכ"ל עיי"ש:

**אמנם** אכתי תקשה לן על ר"י מנין לו באמת לחדש סברא זו דחזי לאיצטרופי ולפרש דלהכי אסרה התורה גבי חלב ח"ש מטעם דחזי לאיצטרופי ומשום זה הטעם ילפינן מחלב לכל שאר איסורין דשייך, גם בהם טעם זה דחזי לאיצטרופי דילמא אין לך בו אלא חידושא ודווקא גבי חלב דאית לן רבויא דכל דרשינן לרבות ח"ש אבל לא בשאר איסורין דקילא מחלב:

**ולכן** נלענ"ד דזה הוקשה לו לרבינו הרמב"ם ז"ל וחדש לן הר"מ ז"ל דר"י הוקשה לו דגבי כל איסורין כתיב לא תאכל לא תאכלו וכן גבי חמץ כתיב כמה פעמים בלשון זה ועכ"ז מצינו פעם אחת דשינתה התורה לכתוב בלשון לא יאכל חמץ דביאורו הוא כמו שלועזין „עס זאל ניכט געגעסין ווערין קיין חמץ" והכוונה שתראה שלא תבוא לידי אכילה. והאזהרה בזה שלא תתחיל לאכול אפילו כל שהוא בכדי שלא תבא לידי שיעור אכילה שהוא בכזית ושפיר מוכח מהאי קרא סברת דחזי לאיצטרופי דאסור לאכול ח"ש מטעם שלא תבא לאכול עוד חצי שיעור ויצורף לשיעור אכילה בכזית. ולפ"ז שפיר מביא רבינו ז"ל פסוק זה דלא יאכל חמץ כדי להורות לנו דכל עיקר סברת ר"י דחידש סברת דחזי לאיצטרופי וללמוד מזה דבכל איסורין אסרה תורה ח"ש למד כן ממה דכתיב גבי חמץ שנוי לשון הזה דלא יאכל:

**ולדברינו** אלה אולי יש לתרץ מה שהקשו התוס' ישנים שם ביומא בד"ה ר"י אמר כו' ז"ל מיהו קשה להרב אלחנן דמ"ש דהכא לא יליף מכל חלב אלא איסור אזהרה בעלמא ולא מלקות ואילו בפסחים (דף מ"ג ע"ב) יליף מכל מחמצת לא תאכלו דגן גמור ע"י תערובות ונוקשה בעינא בלאו ומ"ש כל מחמצת לא תאכלו מכל חלב לא תאכלו ויש לחלק בדרבות עכ"ל. אמנם לדברינו יש ליישב ולומר דשאני גבי חלב דלית לן רק חד רבויא דכל חלב ולכן מוקמינן ליה רק על ח"ש לאסור מן התורה ואין לנו רבוי אחר על חלב בתערובות ולהיתר מצטרף לאיסור. אבל גבי חמץ דחצי שיעור ילפינן מלא יאכל ואייתר לן רבויא דכל מחמצת ולכן מוקמינן ליה על דגן גמור ע"י התערובות כנלפענ"ד:

**אחר** שנים רבות כאשר זכינו לאורו של מרן החתם סופר ז"ל בבאורו על סוגיות מצאתי בסוגיא דח"ש (דף ס"ח) דמביא מתשובת רשב"א ז"ל דלמד מכל נבלה לחצי שיעור ומביא גם דברי הרמב"ם ז"ל דלמד מלא יאכל חמץ וכתב דכולהו צריכי ושוב ילפינן כל התורה מהם עיי"ש. ובשו"ת חת"ס חלק שני סי' ס"ה האריך ג"כ לבאר דעת הרמב"ם ז"ל דהאיסור של לא יאכל קאי על המאכל ולא על האוכל וממילא משמע דגם על חצי שיעור לוקה כגון שהי' כזית חמץ ואכלוהו שנים או שלשה אנשים ולא היה לכל אחד רק חצי זית ועכ"ז אמר רחמנא לא יאכל א"כ מוכח דגם על ח"ש לוקה. וכ"כ שם בסוגיות דלעיל שם עיי"ש. ולענ"ד יש לפלפל בדברי קדשו בזה:

---

## סימן לד.

### ביאור הרמב"ם ז"ל בהל' ק"פ פ"ט הל"ז:

**רבינו** הרמב"ם ז"ל כתב בהלכות ק"פ פ"ט הל"ז ז"ל המאכיל כזית מן הפסח בין מפסח שני לעו"ד או לגר תושב או לשכיר הרי זה עובר בלא תעשה ואינו לוקה אבל מכין אותו מ"מ. ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר הוא ואין מאכילין ממנו לנכרי אפילו גר תושב או שכיר שנאמר תושב ושכיר לא יאכל בו עכ"ל:

**וז"ל** הכס"מ ז"ל שם ומה שכתב ובן נכר האמור בתורה כו' במכילתא בן נכר אחד ישראל עו"ד ואחד עכו"ם במשמע ואע"ג דלא כתיב אלא כל בן נכר לא יאכל בו תושב ושכיר לא יאכל משמע לרבינו דלאו לדידהו מזהיר דעכו"ם לא חייש למאי דמזהיר בקרא אלא לישראל מזהיר שלא יאכילום וקרי בו לא יאכיל. ומ"מ כיון דלא כתיב בהדיא לא תאכילום אין לוקין עליו עכ"ל. הרי לפנינו שכתב להדיא דעל הנכרי בעצמו אין שום אזהרה. ואזהרה הוא רק על המאכיל. ולכאורה יקשה מהא דפסחים (ד"ג ע"ב) ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים אמר כתיב כל בן נכר לא יאכל בו כל ערל וגו' ואנא קא אכילנא משופרא דשופרא כו' בדקו בתריה ואשכחו דארמאה הוא וקטלוהו. ולפי דעת הכ"מ ז"ל דעל הארמאה בעצמו אין שום אזהרה יקשה לכאורה למה קטלוהו דבשלמא אם גם עליו באה האזהרה קיי"ל דאזהרתן זו היא מיתתן והיה חייב מיתה. אמנם לפי דעתו דאין על הב"נ אזהרה קשה מאוד למה קטלוהו:

**ולכאורה** היה נראה לענ"ד לומר בזה על פי מה דאיתא בברכות (דל"ה ע"א) אמר ר"י א"ש כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר לד' הארץ ומלואה ר"ל רמי כתיב לד' הארץ ומלואה וכתיב והארץ נתן לבני אדם ל"ק כאן קודם ברכה כו' אמר ר"ח ב"פ כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה כו'. הרי לפנינו דכיון דהארץ ומלואה של הקב"ה הוא ובמה שמברך על הדבר קונה מהקב"ה את הדבר ושלו הוא ולכן אם אינו מברך האוכל או שותה בלא ברכה נקרא גוזל מהקב"ה. ואם כן כש"כ אם האדם אוכל דבר האסור באכילה הלא מלבד מה שעובר על הלאו שצוה הקב"ה [לא האכל עוד הוא בידו הדבר ההוא גזל. ואם כן הכא בפסח שצוה הקב"ה כל בן נכר לא יאכל בו לכן אם אכל ממנו הבן נכר והערל הוי בידו כדבר הגזול מקדשי שמים וגזל הרי הוא מז' מצות שנצטוו ב"נ וב"נ שגזל חייב מיתה אפילו על פחות משוה פרוטה וכמו שכתב הרמב"ם פ"ט מהל' מלכים ה"ט וז"ל ב"נ חייב על הגזל בין שגזל לנכרי בין שגזל ישראל כו' וכן

חייב על פחות משוה פרוטה. וב"נ שגזל פחות מש"פ ובא אחר וגזלה ממנו שניהן נהרגים עליה עכ"ל. ואם כן ההוא ארמאה שהיה ב"נ וערל ולא היה רשאי לאכול מן הפסח וכיון שאכל הוי לו גזל מקדשי שמים ועל הגזל ה"ה מצווה ואזהרתן זו היא מיתתן ולכן קטלוהו כן עלה בדעתי לכאורה וברוך החונן דעת כי מצאתי אשר כוונתי בזה לדעת הגאון בעל מנחת חינוך ז"ל שכ"כ במצוה י"א באמצע הענין וז"ל עוד נלע"ד לדעת רש"י ז"ל בקדושין ובב"ק שהבאתי לעיל דקדשים קלים אח"ש אפילו חלק הבעלים הוי ממון גבוה רק משולחן גבוה קא זכו לאכילה אבל לקדש בו את האשה אינו שלו דהוא ממון גבוה. וא"כ נראה דאם עכו"ם אוכל ק"ק שלמים או פסח עובר ג"כ על גזל כי בן נח מצווה על גזל מ"ל גזל הדיוט מ"ל גזל גבוה. אך לישראל זכו להו רחמנא לאכול. אבל למאן דלא זכה רחמנא הוי גזל גבוה א"כ עכו"ם שאכל ק"ק כיון דלבן נח הו"ל גזל וחייב מיתה על הגזל אפילו בפחות מש"פ על כן קטלו להאי עכו"ם כו' ומסיק דזה דבר נחמד לאמיתו בע"ה עכ"ל:

**והנה** בתחילת ההשקפה שמחתי במציאה זו שזכיתי לכוין לדעתו ז"ל אמנם אחר העיון נראה לענ"ד דקשה מאוד לחדש חידוש גדול כזה ולומר דאם הב"נ אוכל מבשר קדשים בין ק"ק ובין ק"ק הוי גזל בידו כיון דאינו רשאי לאכול מזה ומה לי גזל הדיוט ומ"ל גזל גבוה דא"כ הלא לא היה משתמיט שום אחד מהפוסקים ובפרט רבינו הר"ם ז"ל להשמיענו דין זה בפירוש דאם הב"נ אכל מקדשים חייב מיתה ובפרט דיש לו יסוד גדול על זה מהא דפסחים דקטלו לההוא ארמאה שאכל מק"פ והיה לו לפרש טעמא כמו שכתבנו מטעם גזל או מטעם אחרינא:

**עוד** נלע"ד דיש הרבה לדון בזה אם יש לחייבו להב"נ שאכל בשר קודש משום גזל גבוה דאיתא במס' מעילה (דף י"ט ע"א) אקשה רחמנא לתרומה מה תרומה כי יאכל פרט למזיק גבי הקדש נמי כל דבר אכילה כי מזיק לו פטור. ועיי"ש ברש"י ותוספות ז"ל ד"ה אקשה כו' שכתבו דלאו דוקא דבר אכילה פטור כי מזיק לו אלא אפילו דלאו בר אכילה נמי פטור כי מזיק לו עיי"ש. ולפי זה הלא לכאורה יקשה הא דתנן בגיטין (דנ"ב) המטמא כו' בשוגג פטור במזיד חייב ואמרו שם (דנ"ג ע"א) לריכא דאי תנא מטמא אי תרומה הו"א משום דקא מפסיד לה לגמרי. ופירוש רש"י ז"ל דלא חזיא תו לאכילה עכ"ל. ולכאורה קשה במה גרע כחו של המטמא תרומה והפסידו מאם היה נוטל התרומה והשליכו ליס או לאור וקיי"ל דכי מזיק לו פטור:

**ובפרט** לחזקיה דאמר שם דמה"ת אפילו מטמא בשוגג חייב דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק ומ"ט אמרו פטור כדי שיודיעו כו'. יקשה יותר מי גרע מטמא זה ממזיק בהיזק הניכר וע"כ לומר דמיירי בדמי הקרן דשוית התרומה דבזה חייב המזיק לשלם יען כי הוא ממונו של כהן והמיעוט דכי יאכל פרט למזיק קאי על החומש וכמו שכתב התוספות ז"ל כן להדיא בב"ק (דף ז' ע"א) עי"ש בד"ה שור רעהו כו' דכתבו שם להדיא דדוקא גבי תרומה מחייב המזיק דמי הקרן דממון כהן הוא ולכן י"ל גם המטמא תרומה נמי חייב בדמי הקרן ובזה מיירי מתניתין דגיטין. אבל המזיק הקדש הלא כתבו שם בתוס' להדיא דפטור אפילו מדמי הקרן. ולפ"ז גם המטמא הקדש פטור אף מדמי הקרן וה"ה המטמא בשר ק"פ נמי פטור מלשלם ואינו דומה לגוזל או גונב ממון גבוה (עיין בב"ק (דע"ו ע"א) מחלוקת דר"ש ורבנן אם חייב הגנב בד' וה') ונראה דאם אכלו א"כ דינו כאוכל קדשים שנטמאו או קדשים פסולין ולא נכנס זה בגדר חיוב תשלומי נזק וגזלה אלא בדיני מעילה כנהנה מן ההקדש המבואר במס' מעילה וברמב"ם ז"ל הל' מעילה פ"ב בכל חילוקי דינים שבהם וא"כ כאן שהארמאה אכל בבשר פסח הלא כיון שנגע בידיו בהבשר ואפילו אחר תחב הבשר בפיו הלא כיון שנכנס בפיו נטמא ונקרא מטמא ומזיק הקדש וחיוב תשלומי של גזלה אין כאן רק חיוב מעילה יש לדבר אם יש בזה ולא חיוב גזל:

**ואפילו** לפי מה שפסק הרמב"ם ז"ל פ"ד מהל' ק"פ הלכה ג' ז"ל בד"א שישרוף אם נטמאו הבעלים כשנטמאו כל בני החבורה. אבל אם נטמאו מקצתן זכו טהורים בחלקן של טמאים כו' והוא מהירושלמי סוף פ' כיצד צולין ולכאורה היה לנו לומר דאם חזר הטמא ואכל חלקו בעצמו הוי לו גזלה בידו כיון דזכו הטהורים בחלקו. ולפ"ז היה מקום לומר גם בדין זה דנכרי דזכו הישראלים בחלקו והנכרי שאכל הוי גזל בידו. אמנם לאחר העיון א"א לומר כן דגם בנטמא אם אח"כ אכל את חלקו אין בידינו בירור שנקרא גזל בידו אלא י"ל דדינו כטמא שאכל את הקודש ויש להאריך בזה הרבה. ולכן מסתברא יותר דמה דקטלו להארמאה לא היה רק להוראת שעה *):

**והנה** מצאתי למרן הצל"ח ז"ל שכתב בפירושו על פסחים (דף ע"ג ע"א) ד"ה שחטו כו' ובסוף הדיבור שם כתב זה לשונו שאף שבלי ספק שהישראל היה אסור ליתן קדשים לב"נ היינו שהישראל אסור ליהנות אבל אין האיסור על הב"נ שלא יאכל קדשים וכ"ז בשאר כל הקדשים אבל בפסח כתיב כל ב"נ לא יאכל בו והרי לא נאמר לא יאכיל ב"נ ממנו שאז את הישראל מזהיר שלא יאכיל לב"נ אבל כתיב ב"נ לא יאכל בו א"כ את הב"נ הזהיר שלא יאכל בו. וזהו בלי ספק טעם הרמב"ם פ"ט מקרבן פסח ה"ל ז' שפסק שהמאכיל כזית מן הפסח לבן נכר עובר בלא תעשה ולא היה חייב מלקות רק מ"ת והכ"מ נדחק בזה. ולדידי פשוט דמה שכתב הרמב"ם שעובר בלא תעשה היינו לפני עור לא תתן מכשול כמו המושיט אמ"ה לב"נ אבל גוף האזהרה של כל ב"נ לא יאכל בו את הב"נ היה מזהיר והא דלא חשבינן גבי שבע מצות היינו מפני שלא היה רק פעם אחת בשנה בשעת הפסח ובזמן שפסח נוהג עכ"ל:

**ואנכי** בענ"ד ל"ז להבין ד"ק איך יעלה על הדעת לומר כן דהאזהרה של כל ב"נ לא יאכל קאי על הב"נ אשר לא מצינו לשום אחד מהראשונים שיאמר כן ולחדש ולומר כי כן הוא דעת הרמב"ם ז"ל בהלכה זו ודאי נראה לפענ"ד דא"א לומר כן חדא דלישנא המאכיל כזית מן הפסח שכתב רבינו משמעו דקאי על המאכיל ולא על האוכל:

**וכן** הוא לשון הר"ם ז"ל בספר המצות במינוי מצות ל"ת ז"ל במצוה קכ"ו שהזהרנו מהאכיל פסח לג"ת והוא אמרו תושב ושכיר לא יאכל בו. מצוה קכ"ז. שהזהירנו מהאכיל פסח לערל והוא אמרו יתעלה דכל ערל לא יאכל בו והערל שאכל לוקה. ובמצוה קכ"ח כתב שהזהרנו מאכול הפסח ישראל שהמיר והוא אמרו יתעלה כל ב"נ לא יאכל בו אמר המתרגם כל בר ישראל דאשתמד ולשון מכילתא כו' הרי לנו מבואר דגבי גר תושב כתב מהאכיל פסח וכן גבי ערל כתב ג"כ מהאכיל פסח דמשמעו דקאי על המאכיל:

**והיותר** תמוה בעיני דאם כוונת הר"ם ז"ל דהלאו כל בן נכר לא יאכל קאי על הא"י האוכל והישראל שמאכילו אינו עובר אלא רק על לפני עור א"כ למה כתב הרמז"ל המאכיל כזית מן הפסח כו' הלא לב"נ לא נתנו שיעורי וחייב אפילו על כל שהוא וכמו שהבאנו לעיל ד"ק של הרמ"ן בהל' מלכים פ"ט הל"ט וא"כ הלא כמו שא"י עובר הלאו של כל

בן

---

*) הגה"ה. ואם נאמר דהא דכתיב כי יאכל פרט למזיק ודוקא בישראל אבל לא בנכרי ונכרי שטימא את הקודש או הזיקו בידיו או בפיו חייב לשלם ככל נזק שהזיק יש לומר דלהכי קטלוהו על שטימא את הפסח והזיקו:

בן נכר אפילו בכ"ש ממילא המאכילו עובר בלפני עור ג"כ בכ"ש ולמה כתב רבינו דוקא המאכיל כזית מן הפסח כו' *):

**ומה** שנראה לענ"ד דכוונת רבינו הרמז"ל ע"פ מה שאנו רואין דהתרגום מפרש על כל בן נכר. כל בר ישראל דאשתמד לא יאכל בו וכמו שהביא הרמז"ל בספר המצות בשם התרגום כן עי"ל. ורש"י ז"ל הביא שם בשם המכילתא ז"ל כל בן נכר שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ואחד עכו"ם ואחד ישראל מומר במשמע עכ"ל. ולכאורה מחולק המכילתא עם התרגם. אמנם אחר העיון אין כאן מחלוקת דבאמת לשון בן נכר פשוטו משמע דקאי על עכו"ם כמשמעות כל לשון נכרים הכתובים בתנ"ך. רק זה הוא גופיה הוקשה לבר התרגום איך אפשר לומר דהתורה יזהיר להנכרי שלא יאכל הלא לא ישמע להאזהרה זו. ועוד כיון דאח"כ הזהיר גם לגר תושב ושכיר שלא יאכלו ודאי דכ"ש הוא דנכרי שעדיין עובד עכו"ם שלא יאכל מק"פ. לכן פירש התרגום דקאי על בר ישראל דאשתמד. והוא הלא וודאי שמצווה במצות דאע"פ שחטא ישראל הוא ונענש כשעובר על לא יאכל בו כעל כל ל"ת שבתורה אם עובר עליהן. אמנם המכילתא ביאר לנו דכיון דכתבה התורה על בר ישראל דאשתמד בלשון בן נכר ודאי דגם הנכרי בכלל האזהרה זו וכעיקר משמעו של נכר דביאורו הוא עכו"ם. ולכן ביאר המכילתא דביאור לשון נכר האמור כאן הוא שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים היינו שעובד ע"ז ואם כן ממילא אחד עכו"ם ואחד ישראל מומר במשמע. ובוודאי גם התרגום יודה לדעת המכילתא דעכו"ם ג"כ במשמע וכש"כ הוא. רק שמתרגם תיבת נכר האמור כאן הוא מי שנתנכרו מעשיו ואשתמד וממילא שניהם בכלל מומר ועכו"ם:

**ועדיין** חל עלינו חובת ביאור כוונת התורה שצוותה דמומר ונכרי לא יאכל בקרבן פסח. אם הכונה שלא יקריבו הם עצמם ק"פ ולא יאכלו ממנו. הלא אם הם מקריבים בעצמם אין מקבלים מהם. דהא ממומר אין מקבלין אפילו נדרים ונדבות כדאיתא בחולין (דף ה' ע"א) ובכמ"ד וכן פסק הרמב"ם ז"ל פ"ג מהל' מעשה הקרבנות הל' ד' ישראל ע"ד או מחלל שבת בפרהסיא אין מקבלין ממנו קרבן כלל. אפילו העולה שמקבלין אותה מן הנכרים אין מקבלין אותה מן העו"ד הזה כו'. וכן נכרים כתב שם בהל' ב' ז"ל אבל העכו"ם אין מקבלין מהם אלא עולות בלבד שנאמר ומיד בן נכר לא תקריבו כו' אבל אין מקבלים מהם שלמים ולא מנחות ולא חטאות ואשמות. וכן עולות שאינן באות בנדר ונדבה אין מקבלים אותם מן הנכרי כו' עיין שם. וכש"כ פסח דחמור משאר קרבנות וכדתנן ריש זבחים כל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרין כו' חוץ מן הפסח והחטאת הפסח בזמנו כו' ולכן ודאי אף אם עשאו המומרים או הנכרים חבורה אחת והטעו את הכהנים והקריבו אותו ודאי דהפסח פסול ואין עליו שם פסח וקדשים ודינו כחולין בעזרה או כמקריב קדשים פסולין. ואפילו חבורה דכולן ישראלים ערלים או טמאים כתב הרמב"ם ז"ל הל' ק"פ פ"ב הל' ה' ז"ל שחטו שלא למנויו כו' או ששחטו לערלים או לטמאים פסול כו' והוא משנה מפורשת בפסחים (דף ס"א ע"א):

**ועל** כרחנו לומר דהתורה הזהרנו שלא להמנות את המומר והנכרי על הפסח שלנו וליתן להם לאכול מהפסח. דבכה"ג הוי הפסח כשר כדתנן התם וכן פסק שם הר"ם ז"ל דלמולין ולערלים. לטהורים ולטמאים כשר עיין שם. ומסתמא ודאי גם בנכרי ומומר הדין כן דאם שחט לישראלים ולנכרים כשר. וראיה לזה מהא דהארמאה דפסחים שהבאנו לעיל שאכל מן הפסח. ובודאי היה נמנה על הפסח דהא סבור שהוא יהודי. ונמצא שנשחט לישראלים ולנכרים. ומ"מ אח"כ שהכירו שהוא נכרי לא מצינו שפסלו עבור זה את הפסח. ולענ"ד דאנו מוכרחין לומר כן דעיקר האזהרה של כל בן נכר לא יאכל. הוא אזהרה לישראל שלא ימנו את הב"נ לפסח ולהאכילו:

**ואחר** אריכת דברינו לדקו שפיר פסקי הרמב"ם והסמ"ג ז"ל ושפיר כתב הרמז"ל המאכיל כזית מן הפסח למומר לע"ז או לגר תושב או לשכיר ה"ז עובר בלא תעשה. והוא כדברינו שעיקר האזהרה הוא על ישראל שלא ימנו אותן האנשים על פסחיהם ושלא יאכילום ולפי זה שפיר כתב המאכיל כזית דוקא. דהא כיון דהישראל מוזהר בכך לכן אינו מוזהר רק דוקא בכזית. ומה שכתב ואינו לוקה כו' י"ל בטעמו או כמש"כ הכ"מ ז"ל כיון דלא כתיב בהדיא לא תאכילום לכן אין לוקין עליו. או יש לומר בטעמו משום דלהמאכיל הו"ל לאו שאין בו מעשה. דהא עיקר מעשה האיסור עושה האוכל ולא המאכיל. ועוד דהו"ל התראת ספק דהא בשעה שמתרין להמאכיל לא תתן לא"י ולגר תושב לאכול מן הפסח. מי יודע אם יאכל ושמא יתחרט הא"י או גר תושב מלאכול או שמא לא ירצה או לא יוכל לאכול. ואם באמת לא יאכל הלא לא עבר המאכיל על הלאו ולכן הוי התראת ספק:

והנה

---

*) הגה"ה. עוד ראה זה מצאתי לבעל מנחת חינוך ז"ל שכתב במצוה י"ד זה לשונו ובסמ"ג מביא מכילתא דהפסוק הוא לעכו"ם מהול ולעכו"ם שקבל עליו ז' מצות כו'. והנה בסמ"ג נראה דהלאו הוא באוכל. אבל הר"ם והרהמ"ח סוברין דהלאו הוא על המאכיל. ובאמת דעת הסמ"ג ל"ע נהי דאפשר לומר דא"י ג"כ נצטוה לא כמו שכתב הכ"מ דל"ש אלא א"י זה. דלא ליית כו'. אבל באמת לא מצינו זה בסנהדרין דא"י יהיה מצווה שלא יאכל פסח כו' ולכאורה יש רמז ראיה להסמ"ג דא"י בעצמו מצווה מהמוא ארמאה כו' ואמאי קטלוהו כו' אבל לדעת הסמ"ג ניחא כו'. ומ"מ נראה דל"ק על הסמ"ג מה דלא חשיב בסנהדרין מצוה זו יעויין שם דקאמר שוא"ת לא קא חשיב. א"כ אפשר ג"כ לומר דחשיב רק מצוה שלהם שנוהג לעולם בכ"מ ובכ"ז אבל מצוה זו שאינו נוהג אלא בזה"ב ובירושלים לא קא חשיב. ומ"מ שייך שפיר לומר שנצטוה כמו שנצטוה בז' מצות והוא ליית ומדוע יגרע מצות זה משאר מצות שנצטווה ע"כ. דברי הכ"מ אינם מובנים ובודאי מצא הר"ס ז"ל זה באיזה מקום ואפשר דהאוכל ג"כ מוזהר לדעת הרמז"ל ג"כ וצ"ע. אבל דעת הסמ"ג מבואר בהדיא דאין המאכיל עובר רק האוכל וכ"ל כמו שכתבתי והוא פשטא דקרא עכ"ל. אנו רואין אשר גם הגאון בעל מנחת חינוך ז"ל אף דמתחילה כתב דדעת הרמז"ל דהלאו קאי על המאכיל. מ"מ מסיק דגם דעת הרמז"ל דקאי על הא"י האוכל וכיוון בכ"ז לדעת הגל"ח ז"ל בפשט דעת הר"ס ז"ל ובטעם שלא מנו זאת בז' מצות ב"נ. אמנם הלא גם עליו יותר הקושית שהקשנו לעיל על דברי הגל"ח ז"ל:

**גם** מה שכתב דבר ברור דהסמ"ג ז"ל סבירא לו בפשיטות דהאזהרה של כל בן נכר לא יאכל קאי על הא"י האוכל בעצמו ולא על המאכילו. ולפענ"ד אינו פשוט כ"כ דהן אמנם דבהל' כתב בכולן בחד לישנא דבמצוה שנ"ג כתב שלא יאכל מומר בפסח שנאמר כו'. ובמצוה שנ"ד כתב שלא יאכל תושב ושכיר בפסח שנאמר כו' ובמצוה שנ"ה שלא יאכל ערל בפסח שנאמר כו' והוכיח מזה דכמו במומר ובערל ודאי דקאי האזהרה על האוכל בעצמו. כן נמי בבן נכר שכתב כהאי לישנא שלא יאכל תושב ושכיר כו' נמי קאי על האוכל בעצמו ולא על המאכיל. אמנם ברמזי מצות ל"ת שינה שם בלשונו דבמצוה שנ"ג גבי מומר כתב שלא יאכל דמשמע שהלאו הוא על עצמו של האוכל. וכן במצוה שנ"ה כתב שלא יאכל ערל כו' משמעו נמי דהאזהרה על האוכל. ובנכרי וגר תושב כתב במצוה שנ"ד שלא להאכיל כו' אשר משמעו דהאזהרה היא על המאכיל ולא על הנכרי האוכל. ולכן לענ"ד יש לפלפל הרבה בד"ק של רבינו הסמ"ג איזה מהן עיקר בדעתו. הרמזים. או ההלכות. או שניהם כאחד טובים ועיקר וכמו שנתבאר בפנים בע"ה:

**והנה** עד כה לפי ההוכחה שלנו דאנו מוכרחין לומר דעיקר האזהרה קאי על המאכיל ולכן שפיר כתב רבינו דוקא המאכיל כזית כו'. אמנם עדיין יש לבאר כיון דממילא מוכרח דגם להנכרי והג"ת והשכיר חל עליהם איסור האכילה בק"פ. וא"כ הלא יש איסור על ישראל המאכילן של לעלת"מ כמו המושיט אבר מן החי לב"נ וכדומה. ובזה הלא כיון דהנכרי והג"ת והשכיר עוברים על האיסור אפילו בכ"ש דהא לא ניתנו שיעורין לב"נ א"כ הלא בלאו דלפ"ע עובר הישראל ג"כ בכ"ש. ולכן כתב הרמז"ל בסוף ואין מאכילין ממנו לנכרי אפילו ג"ת או שכיר כו' ובזה מיירי באיסור דלפ"ע אשר בזה עובר המאכיל אפילו בפחות מן כזית ולכן לא הזכיר כאן כזית. וגם לא הזכיר מומר כמו ברישא. דברישא דמיירי מאזהרת ישראל המאכילו בעצמו כמו שכתבנו לעיל אשר גם המומר מוזהר בכזית דאע"פ שחטא ישראל הוא וא"כ המאכילו ג"כ מוזהר דוקא בכזית לכן כתב כזית. כ"ז נלע"ד בכונת ופשט רבינו הר"מ ז"ל:

**ומיושב** ג"כ מש"כ בסה"מ בהל' ל"ת מצוה קכ"ז ז"ל שהזהירנו מהאכיל הפסח לערל והוא אמרו יתעלה וכל ערל לא יאכל בו. והערל שאכל לוקה עכ"ל. אשר מלשון זה מוכח דסבירא לו לרבינו ז"ל דגם מדכתיב כל ערל לא יאכל בו קאי גם כן על המאכיל דהא התחיל וכתב שהזהירנו מהאכיל לערל. והוא אמרו וכל ערל לא יאכל. ואח"כ כתב וערל שאכל לוקה. ואם נאמר דכונתו דעיקר האזהרה הוא על הערל האוכל הכי הוי לו למימר וערל שאכל לוקה שנאמר וכל ערל לא יאכל בו. ומדהסמיך רבינו הלאו דכל ערל לא יאכל גבי המאכיל משמע דמפרש דגם בערל קאי הלאו על המאכיל. ולכאורה קשה מנין לו לרבינו זאת. דהא הערל ישראל הוא ומחויב לקיים מצות ד' וא"כ הלא יש לנו לומר דהלאו הוא רק על הערל האוכל. והמאכיל אינו עובר רק על לפעלת"מ. אמנם לדברינו שהארכנו להוכיח לדעת הרמז"ל לפי דעת המכילתא והתרגם אנו מוכרחין לומר דהא דכתיב בן נכר וג"ת ושכיר לא יאכל קאי על הממנה והמאכילו מן הפסח. ולכן אידש לנו הרמז"ל דגם מ"ד וכל ערל וגו' כיון דבחדא מחתא וכחד גונא כתבינהו ודאי דקאי ג"כ על הממנה אותו והמאכילו. דכיון דאסור לערל לאכול מן הפסח אסור להמנותו ולהאכילו. דמלבד האיסור של לפעלת"מ עובר המאכיל על וכל ערל לא יאכל:

**ומה** שלא כתב כן הרמז"ל בהלכותיו שם בהל' ח' גבי ערל להדיא דגם המאכיל עובר בל"ת כמש"כ כן גבי מומר ונכרי וג"ת. י"ל דסמך על מש"כ בספר המצות כן דהמאכיל עובר ג"כ וילמד סתום מן המפורש. ואולי י"ל דגם רבינו הסמ"ג ז"ל מה שלא הזכיר בהלכותיו איסור הלאו על המאכיל רק על האוכל דבמצוה שנ"ג כתב שלא יאכל מומר בפסח כו' ובמצוה שנ"ד כתב שלא יאכל תושב ושכיר כו' ובשנ"ה שלא יאכל ערל כו'. י"ל דסמך עצמו על מה שכתב ברמזים על ל"ת במצוה שנ"ד שלא להאכיל בשר פסח לגר תושב כו'. אלמא דס"ל ג"כ דהאיסור קאי על המאכיל לג"ת והיינו דכונתו ג"כ דאם ממנין אותו על הפסח. וממילא י"ל דסבירא לו דגם באינך עובר הממנה והמאכיל ג"כ על הל"ת. ולפי כל האמור לעיל הלא מבואר דלכו"ע יש איסור גם על הב"נ שאוכל מן הפסח ושפיר קטלוהו להאי נכרי שאכל מן הפסח דאזהרתן זו הוא מיתתן:

**ועיין** בספר מצות ד' במצוה י"ג שם בהגה"ה מקשה למה לא כתבו הרמב"ם והראשונים ז"ל שאסור להאכיל גם למחללי שבת בפרהסיא ונשאר בקושיא. ולפענ"ד נראה דלא היו צריכין לכתוב זה בפירוש דכבר פירשו לנו רז"ל והפוסקים דדינו כעו"ד וממילא גם באכילת פסח דינו כמוהו. ואח"מ מצאתי לבעל מנחת חינוך ז"ל שכתב בסוף מצוה י"ג זה לשונו. אבל ישראל שמצווה על שבת אם מחלל שבת ג"כ הוא בכלל ב"נ וזה פשוט עכ"ל:

---

# סימן לה.

## לבאר דעת הח"י ז"ל שכתב דבתוך הפסח אינו יכול הגזלן לומר להנגזל הש"ל.

**מרן** הח"י ז"ל בהל' פסח סי' תמ"ג סע"ק ז' בהשאלה שהביא שם נשאלתי כו' כתב שם ז"ל. אם היה תובעו תוך הפסח דאז לא היה יכול לומר לו הש"ל לפי שהכל מצווין עליו לבערו באותו פעם כאילו שרוף ועומד דמי. נמצא שאינו מחזיר לו כלום. ומה"ט נקטו הש"ס והפוסקים גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר הרי שלך לפניך. משא"כ תוך הפסח. וכדאיתא שם בב"ק (דף ל"ח) גזל חמץ קודם פסח ובתוך המועד בא אחר ושרפו פטור דהכל מצווין עליו לבערו עכ"ל:

**ובעל** קצות החושן ז"ל בסי' שס"ג אות א' הקשה עליו וז"ל וקשה ממ"נ אי חשבת לו היזק ניכר בתוך הפסח דחשיב כשרוף א"כ כבר קנה בשינוי וכן מוכח בפ' הנזקין דלמ"ד היזק שאינו ניכר שמי' היזק דה"ל שינוי וקנהו בשינוי עיין שם דפריך למ"ד שמיה היזק מהא דתנן גזל חמץ ועבר עליו הפסח א"ל הש"ל. ואי נימא דלאו היזק ניכר הוא א"כ תוך הפסח נמי אמאי לא מצי לומר לו הש"ל. והא דאמר בב"ק גזל חמץ ובא אחר ושרפו במועד פטור דהכל מצווין עליו לבערו. היינו דכיון דמצוה לבערה משה"כ אע"ג דמפסיד לגזלן בזה שיצטרך ליתן דמים. מ"מ מצוה רמי' לבערו. אבל אכתי אינו מוכח מזה דלא מצי לומר הרי שלך לפניך. ולפי מש"כ הרמ"א ז"ל בחה"ע סי' קכ"ד בגט שנכתב על דבר שצריך שריפה. דהגט בטל משום דכל העומד לשרוף כשרוף דמי. וא"כ הכ"נ אפשר לומר כיון דתוך הפסח מצווין לבערו אין זה השבה דכתיב והשיב את הגזלה וזה הו"ל כשרוף. אלא דכבר נחלקו האחרונים בזה על הרמ"א משום דקיי"ל כרבנן דלא סברי כר"ש דכל העומד לשרוף כשרוף דמי. ועוד דלא גרע חמץ תוך הפסח מתרומה וטמאה דמצוותו נמי בשריפה ותנן בהדיא תרומה וטמאה א"ל הש"ל. ואפשר לקיים דברי הח"י כיון דהגזלן עבר עליו בב"י דבחמץ דבר הגורם לממון כממון דמי לב"י. וגזלן באחריות אונסין רמי עלי'. ולאו דב"י ניתק לעשה דאין ביעור חמץ אלא שריפה. א"כ בתוך הפסח אינו יכול לומר הש"ל דצריך לשורפו דוקא ואפילו מפרר וזורה לרוח לא מהני. והוא דעבר בלאו דידיה במזיד צריך לקיים העשה שבו לשורפו. אבל אם עבר הגזלן ואמר לו הש"ל והשליכו לפניו נתקיים מצות השבה אע"ג דעבר על מימרא דרחמנא עכ"ל [ועיין בספר גן נעול כפתור ג' פרח א' מה שכתב לתרץ דעת הח"י ז"ל]:

**והנה** ראשית כל אומר אני כי לענ"ד ראיית הח"י ז"ל מהא דגזל חמץ ובתוך המועד בא אחר ושרפו דפטור. היא ראיה גדולה ומפורשת דבתוך המועד אינו יכול הגזלן לומר לנגזל הש"ל. דזה לשון הגמרא שם (בב"ק ל"ח ע"ב) אמר רבה גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצווין עליו לבערו. לאחר הפסח מחלוקת ר"ש ורבנן. לר"ש דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי חייב. לרבנן דאמרי לאו כמ"ד פטור. ופירש רש"י ז"ל דלהכי חייב לר"ש האי ששרפו שאם היה בעין היה מחזירו גזלן לבעליו ופטור כו' עיי"ש. אלמא דבהדיא אמר רבה דבשרפו בתוך הפסח פטור אף לר"ש ולאחר הפסח חייב אף לר"ש. ואם נאמר דאף בתוך הפסח יכול הגזלן לומר הרי שלך לפניך. אם כן הלא אף בתוך הפסח הוי לר"ש גורם לממון וכממון דמי. והיה לנו לומר דלר"ש חייב אף בשורף תוך הפסח. אלא ודאי מוכח מהכא דבתוך הפסח אינו יכול לומר הש"ל. ולענד"נ כי ראיה גדולה היא לדעת מרן הח"י ז"ל. ואף כי גם הוא לא כתב ראיה זו רק טעמו ונימוקו הוא במה שהכל מצווין לבערו

לבערו ולשרפו ע"כ כשרוף דמי. מ"מ מלאתי מרגניתא גדולה מהגמרא שהעיר הח"י ז"ל *) :

**עוד** נלענ"ד דמלבד ראיה זו. הלא מלד הסברא יש ג"כ לדון בזה דתוס"פ אינו יכול לומר הש"ל. דנחזה אנן הלא תיכף כשמגיע ימי הפסח יש על הגזלן חיוב שתי מלות. א) ביעור החמץ דקי"ל דבזמנו מחויב לשורפו. ב) מלות השבת גזלה ואם ירלה לקיים בחמץ זה מלות השבה ולומר לנגזל הש"ל. הלא שוב לא יוכל לקיים מלות תשביתו בחמץ זו דכמה שהשיב להנגזל אינו ניצל רק מהלאו דב"י כיון שאינו ברשותו. אבל מלות תשביתו לא קיים בזה. אמנם אם יקיים מלות תשביתו וישרוף החמץ. הלא עדיין יוכל לקיים מלות השבת גזלה בממון או בדבר אחר. ובוודאי דהשכל מחייב דמחויב

---

*) הגה"ה. והתבוננתי על הראיה זו שהבאנו בפנים אשר לענ"ד היא ראיה אמתית. אמנם אולי י"ל דלהכי לא אמר רבה דאף בתוך הפסח אם שרפו אחר את החמץ אלל הגזלן דגם זה תלוי במחלוקת ר"ש ורבנן בדבר הג"ל. יען דאף אם נאמר דגם בפסח יכול לומר הש"ל. מ"מ בשרפו בפסח נפטר לכו"ע דהא לר"ש דסבירא לו דהגל"מ כמ"ד והפסידו השורף להגזלן במה ששרף החמץ. מ"מ פטור השורף דהא אליביה דס"ל כל העומד לשרוף כשרוף דמי א"כ אף אם היה מחזירו לנגזל אין זה השבה דהוי כאילו החזיר לו דבר השרוף. וא"כ לא הוי גורם לממון. ולרבנן דס"ל דלא הוי כשרוף והיה יכול הגזלן לומר הש"ל מ"מ פטור השורף דהא רבנן ס"ל דהגל"מ לאו כממון ופטור לכ"ע :

**אמנם** זה אינו דהא מלינו לכמה תנאים דס"ל דבר הגורם לממון כממון דמי. וכל העומד לשרוף כשרוף דמי לא מלינו דס"ל להני תנאי ומסתמא ס"ל כרבנן דלא אמרינן כשרוף דמי. דאיתא בב"ק (דף ע"א ע"ב) דר"מ ס"ל כר"ש דדבר הגורם לממון כממון דמי. והתוס' שם בד"ה וסבר כו' הקשו ז"ל תימא דל"ל למימר דסבר כר"ש לימא דר"מ לטעמו דדאין דינא דגרמי כש"כ דמחייב בדבר הגל"מ דהא אמר בהגוזל קמא (דף ל"ח ע"ב) אימור דאמר ר"ש דכממון דמי דבר שעיקרו ממון דבר שאין עיקרו ממון כגון שורף שטרותיו של חבירו מי שמעת לו. א"כ ר"מ דמחייב בשורף שטרותיו כדאמרינן התם כש"כ דמחייב בדבר הגל"מ וע"ש שתירלו ג' תירוצים. א) דאיכא נמי למימר איפכא דבשטרות הם גורם לממון לכו"ע וכאן אינו גורם לממון אלא לשומר. ב) משום דלר"ם מלינו להדיא דמחייב בד' וה' גם בדבר הגורם לממון מש"ה כ"כ אמר דסבר כר"ש. ובילב"א תירץ דגרמי אינו אלא קנסא דרבנן עיי"ש :

**ולולא** דבריהם הקדושים נלענ"ד לחלק באופן אחר. דהתם בשורף שטרות של חבירו הלא עשה השורף מעשה בגוף דבר הניזוק ששרף את שטרו ולא יוכל לגבות ממשעבדי וגם הלוה יוכל לטעון פרעתי כשלא יהיה לו שט"ח. וכן במוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו שחייב המוכר לשלם להלוקח את כל החוב או לכה"פ את הדמים שקבל מהלוקח עבור שטרו [עיין כתובות (דף פ"ו ע"א) תוס' ד"ה תינ"ל כו' עיי"ש] התם נמי עביד המוחל מעשה בגוף דבר הניזוק דהא מחל לו הממון שהיה מחויב הלוה לשלם להלוקח השט"ח [ומ"ן דפטר גם בזה סבירא לו דגם זה לא הוי מזיק ממש אלא גרמא מה שגרם לו דעי"ז לא יוכל לגבות חובו היינו ע"י ששרף את השטר או מחל לבע"ח] וכן באחווי אחווי. הלא ג"כ מעשה רשעתו היה בעלם דבר הניזוק. אמנם בשומר שהיה לו שור המזיק שחייב סקילה ובא זה ושחטו. הלא בעלם המעשה של פועל ידיו לא עשה שום רע דהא בלאה"כ הוא אסור בהנאה לבעליו נמלא שלא הזיק לו כלל רק שעי"ז יגולגל היזק דיען שהשור עתה איננו בבית שומר לא יוכל לומר הרי שלך לפניך וילטרך לשלם לבעליו. נמלא דאין זה אלא גרמא דפטור וע"כ אנו לריכין לטעמא דדבר הגל"מ כממון דמי. ולפי זה אף בשור לאחר שנגמר דינו ואסור בהנאה. מ"מ כ"ז שהוא בבית שומר נחשב הוא עלמו כממון. ולכן כשבא זה ושחטו נמלא שעשה מעשה הרעה בעלם הממון ולכן חייב לְמאן דסבירא לו דדבר הגל"מ כממון דמי [ועיין בתוס' בב"ת (דף כ"ג ע"ב) ד"ה זאת כו' וברא"ש שם סי' י"ז מש"כ לחלק בין דינא דגרמי לגרמא ויען כי ענין זה הוא ארוך בכמה דוכתי בש"ס ופוסקים ע"כ קלרתי ועיין בחידושי הרמב"ן ז"ל בסוף מס' בב"ת קונטרס ארוך בחילוקי דינים של גרמי ודבר הגל"מ כממון דמי ובטעם פלוגתת התנאים בעניינים הללו] :

**אמנם** בענין דסובר ר"ש כל העומד לשרוף כשרוף דמי (מנחות דף ק"ב ע"ב) בזה לא מלינו דר"מ וסייעתו דסברי ג"כ בזה כר"ש. אף דס"ל דבר הגל"מ כממון דמי. וא"כ הלא היה לו לרבה לומר דהשורף חמלי של גזלן בפסח תלוי במחלוקת התנאים הללו דלהסוברים דבר הגל"מ כממון דמי ולא ס"ל כל העומד לשרוף כשרוף דמי חייב ולאותן דס"ל דהגל"מ כממון דמי וס"ל כל העומד לשרוף כשרוף דמי פטור. אלא וודאי דבפסח לכו"ע אינו יכול לומר הש"ל. וא"כ לא הוי בפסח גל"מ אליבא דכו"ע ולכן פטור השורף את החמץ :

**שוב** ראיתי דלכאורה י"ל דגם ר"מ ס"ל להא דר"ש כל העומד לשרוף כשרוף דמי. דאיתא בשבועות (דף מ"ג ע"א) דס"ל לר"מ בענבים העומדות ליבלור כבלורות דמיין ונשבעין עליהן וא"כ י"ל דס"ל נמי כר"ש כל העומד לשרוף כו'. אך זה אינו דהתם טעמא אחרינא הוא דהא לא מלינו שפטור משבועה אלא רק בקרקע וכל המחובר לקרקע כקרקע דמי וס"ל לר"מ דזה דווקא במחובר הלריך לקרקע אבל כשאינו לריך לקרקע ס"ל מה לי אם נתלשו ומונחים בכלי ומה לי אם הם מחוברים עדיין להאילן. הלא מאחר דאין לריכין עוד ליניקת האילן הו"ל כאילו כבר נתלשו ומונחים על האילן נמלא דסברא של ר"מ כיון דאין אנו לריכין למעשה ההוא של תלישת הענבים הוי כאילו כבר נתלשו. אמנם היכא דאנו לריכין לאותה המעשה כגון בדבר שלריך שריפה וכדומה. י"ל דס"ל דכל כמה דלא עשה המעשה בפועל לא אמרינן דכשרוף דמי. ומלבד דכל זה מסתבר בסברא י"ל דהנו מוכרחין לומר כן לפי המבואר (מנחות דף ק"א ע"ב) דאף ר"ש לא קאמר כל העומד לפדות כפדוי דמי אלא רק במקום שמלוה לפדותן. אבל במקום שאין מלוה לפדותן גם ר"ש מודה דלא אמרינן כפדוי דמי עיין שם וכן בכל דוכתא דאין מלוה בעשייתן לא סובר ר"ש דכשרוף דמי (ועיין בחלק יו"ד סי' נ"א מה שהארכנו בזה) וא"כ גם בנידון זה הלא אין מלוה בתלישתן *) ולמה סובר ר"מ כבלורות דמיין. וע"כ לחלק ולומר כדברינו דזה לא שייך לסברת דר"ש דכל העומד לזרוק ולפדות וטעמא אחרינא אית בהן וכדברינו :

*) הגה"ה. ובזה יש להסביר סברת התוס' שם בשבועות ד"ה כבלורות כו' דגבי שבת לא אמרינן כבלורות דמיין שיהיה מותר לתלוש היינו מטעם דלעיל כיון דאין מלוה לתולשן לא אמרינן כבלורות דמיין ויש להם דין מחובר ואסור לתלוש בשבת : :

**גם** אין להביא ראיה מהא דאיתא במס' מקוואות פ"י מ"ה כל ידות הכלים שהן ארוכין ועתיד לקוללן מטבילין עד מקום מידה (ובחולין (דף ע"ג ע"א) הגירסא דברי ר"מ ופירש רש"י ז"ל עד מקום המידה שהוא עתיד לקיים ומה שעתיד לקוץ אין לריך טבילה דכקלוץ דמי עכ"ל) :

**וא"ב** י"ל לכאורה דר"מ סבירא לו כל העומד לקוץ כקלוץ דמי וס"ל כן בכל כה"ג. אמנם גם מזה אין ראיה דהלא גם הכא אין מלוה בקלילתו ואיך י"ל דסבירא לו דכל העומד לקוץ כקלוץ דמי. וע"כ לחלק ולומר דהכא ג"כ הלא א"ל

דמחויב הגזלן לקיים מצות תשביתו בחמץ ויקיים אח"כ גם מצות השבת גזלה בממון. ועוד הלא ממ"כ אין לו להשיב בפסח דאם הנגזל הוא רשע וכשיחזיר לו החמץ בפסח ישהנו עד לאחה"פ ויעבור על ב"י או שיבוא לאכול בפסח. הלא וודאי שאסור לגזלן להחזיר לו בפסח ולהכשילו [ומה שמותר להחזיר לו אחה"פ אף אם הוא רשע ויבוא לאכלו. י"ל דאז אינו אלא איסור דרבנן ויש ספק אם יאכל דהא חמצן של עוברי עבירה מותר לאחה"פ מיד מפני שהן מחליפין חולין (דף ד' ע"ב) ע"כ מותר לגזלן להשיב החמץ]. ואם הנגזל הוא אדם כשר ותיכף שיחזיר לו החמץ ישרפנו נמצא שלא החזיר לו כלום דהא מחזיר לו ע"מ שישרפנו והוא שורף אותו תיכף. ואולי דזהו כונת מרן הח"י ז"ל במש"כ לפי שהכל מצווין עליו לבערו באותו פעם וכאילו שרוף ועומד דמי נמצא שאינו מחזיר לו כלום עכ"ל וזה מבואר לדברינו:

**ועתה** נעיין בעזה"י על הקושיות שהקשה בעל קצה"ח על הח"י ז"ל. מה שהקשה ממ"כ אי חשבת לו היזק ניכר בתוך הפסח דחשיב כשרוף א"כ כבר קנה בשינוי ומביא ראיה לזה מהא דפ' הניזקין עיי"ש לשונו. אמנם לענ"ד דאף כי כן מוכח מהתם כדבריו מהא דמקשה ר"פ על חזקיה דס"ל היזק שאינו ניכר שמיה היזק מהא דגזל מטבע ונפסל תרומה ונטמאת חמץ ועבר עליו הפסח א"ל הש"ל ואי היזק שאינו ניכר שמיה היזק האי גזלן הוא וממונא מעליא בעי שלומי תיובתא ע"כ לשון הגמרא ובתוס' שם ד"ה גזלן הוא כו' כתבו זה לשונם תימא דהיכא מדמי הכא דממילא למטמא בידים דנהי דמטמא בידים חייב היכא דנטמאת מאליה אומר לו הש"ל. דהא המכחיש בהמת חבירו באבנים או במלאכה חייב ובהכחשה ממילא או פירות שהרקיבו קאמר א"ל הש"ל הואיל ועדיין הן בעין ולא קנאום בשנוי. וי"ל דכיון דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק א"כ חשיב לו כאילו הוא ניכר וא"כ אין לך שנוי גדול מזה וקנאן הגזלן בשנוי וצריך לשלם בממון מעליא ושמין כעין שגזל ולא מצי אמר לו הש"ל עכ"ל (ועיין בתוס' בב"ק (דף מ"ה ע"א) ד"ה השתא כו' מש"כ בענין זה) ולפ"ז ראיית בעל קצות החושן שפיר מדברי התוס' הללו דאם נאמר היזק שאינו ניכר שמיה היזק הו"ל שנוי וקנה הגזלן ואינו יכול לומר הש"ל:

**והנלענ"ד** יש לדון בזה ע"פ מה דאיתא בב"ק (דף ס"ו) דרבה סבר יאוש קונה איתיביה ר"י לרבה גזל חמץ ועבה"פ א"ל הש"ל והאי כיון דמטא עידן דאיסורא ודאי מייאש ואם ס"ד יאוש קנה אמאי א"ל הש"ל דמי מעליא בעי שלומי לו. א"ל כי קאמינא אנא זה מתיאש וזה רוצה לקנות האי זה מתיאש וזה אינו רוצה לקנות ע"כ לשון הגמרא. אלמא דאע"ג דסבר רבה יאוש קונה מ"מ כיון דהגזלן אינו רוצה לקנות את החמץ אינו קונה אותה ויכול לומר הש"ל. וא"כ הלא גם התם בגיטין איך נוכל לומר דאם היזק שאינו ניכר שמיה היזק קנה הגזלן את החמץ בעת שבא זמן איסור החמץ דחשיב שנוי הלא אז אינו רוצה לקנות. ואפילו אם ירצה לקנותה אין קנינו קנין דהא תיכף נעשה הפקר וחמץ אינו ברשותו של אדם רק דעשאו הכתוב כאילו הן ברשותו לעבור עליו בבל יראה:

**וע"כ** נלענ"ד לומר דכל עיקר קושיות הגמרא בגיטין על חזקיה אינו אלא ממטבע ונפסל ותרומה ונטמאת דבאלו י"ל דרוצה לקנות דהא עדיין י"ל איזה שווי דהא מטבע אף שנפסלה מלצאת בהוצאה עכ"ז יש לה שווי של חתיכת זהב וכסף ונחושת לפי מה שהיא. וכן תרומה אף שנטמאת מ"מ י"ל שווי ממון להסיקה תחת תבשילו. וכן אפילו בהמה שיוצאה לסקול ואסורה בהנאה. מ"מ י"ל כיון דאין בה עבירה במה שיחזיק אותה אצלו י"ל דשייך בה קנין שקנאה אותה הגזלן ע"י שנוי זה. אמנם בחמץ כיון שאם ירצה הגזלן לקנותה יעבור עליו בב"י יותר ממה שעובר עכשיו ע"כ אין מקנין לאדם בע"כ במה שהוא לחובתו. ולכן י"ל דקושית הגמרא הוא רק ממטבע שנפסל ותרומה ונטמאת וע"ז קאמרי בתוס' דאם נאמר היזק שאינו ניכר שמיה היזק קנה בשנוי. אבל בחמץ י"ל דאה"נ דלא קנה וכדברינו. ומה שמביא הגמרא בהקושיא גם חמץ ועבה"פ. י"ל דלאו דוקא נקטו ואגב אידך נקט גם זה. או שיש לומר בפשיטות ואתי שפיר טפי דבאמת מקשי הגמרא

---

א"צ למעשה הטבילה רק אחרי שיד הכלי היא ארוכה וא"צ לה שיהיה ארוכה כ"כ יותר מכפי צורך לתשמיש הכלי וסוף כל סוף יקצוץ אותה ע"כ א"צ להטבילה כי א"צ להטביל רק היד שצריך לתשמיש הכלי ונחשבת ככלי עצמה אבל לא מה שהיא ארוכה יותר מדי. וכדמשמע מלשון ועתיד לקצוץ. וכן מלשון רש"י ז"ל שכתב ומה שעתיד לקצוץ כו' משמעו דאף אם אין בדעתו לקוצצן היום או למחר רק שעתיד לקצוץ באיזה שעה שירצה א"צ להטבילה:

**עוד** נראה דע"כ לחלק בין הני תרי דינים הללו להא דכל העומד לשרוף כו'. דהא הרמב"ם ז"ל פ"ה מהל' טוען הל' ד' פסק כר"מ בהא דענבים העומדות לבצור אם אינן צריכין לקרקע כבצורות דמיין ונשבעין עליהן כשאר מטלטלין. ועיין שם במ"מ מש"כ בזה גם בהל' מקואות פ"ג הל' כ"ה כתב ז"ל כל ידות הכלים כו' ועתיד לקוצצן מטבילן עד מקום מידה עכ"ל אלמא דס"ל דכקצוץ דמי ואילו בדינא דכל העומד לזרוק לא ס"ל דכזרוק דמי. וז"ל בהל' פסולי המוקדשין פ"ד הי"ט הביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא או שחטא וודאי כו' ואם אחר שנשחט נודע לו הדם ישפך והבשר ישרף נודע לו אחר שנזרק הדם הבשר יאכל לכהנים ככל אשמות עכ"ל:

**והחלקת** מחוקק ז"ל באה"ע סי' קכ"ד סע"ק א' כתב על מש"כ הרמ"א ז"ל דאם כתב הגט על דבר שצריך שריפה הגט בטל וכתב הוא ז"ל לא ידעתי למה כתב בפשיטות הגט בטל. והא הר"ן ז"ל לא כתב דין זה רק למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי ור"ש הוא דאית לו הכי כדאיתא במנחות (דף ק"ב ע"ב) ולטעמו אזיל דס"ל דכל העומד לזרוק כזרוק דמי ולא קיי"ל כר"ש וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהל' פסולי המוקדשין ז"ל. נודע לו אחר שנזרק הדם הבשר יאכל לכהנים. ואילו מאן דס"ל כל העומד לזרוק כזרוק דמי אפילו הוא בכוס נמי. ועיין בפירוש המשניות והרמב"ם ז"ל פ"ו דכריתות אף שאין משמע כן בפירש"י דמנחות ד' הנ"ל עכ"ל. והב"ש שם סעק"ב תמה על החמ"ח וכתב ז"ל. ויש לתמוה עליו איך אשתמט מיניה הש"ס בכריתות (דף כ"ד ע"ב) דאוקמי שם דאתיא כר"ש ומקשה אימור דאמר ר"ש אלא במידי דעומד לזריקה אבל האי אם לא חטא אינו עומד לזריקה מודה ר"ש עכ"ל. והניח זה בתימא על החמ"ח ז"ל:

**ואנכי** בענ"ד תמה על תמיהתו בזה דלענ"ד אין כאן שום התחלת קושיא על החמ"ח ז"ל הגמרא שם בכריתות (דף כ"ד ע"ב) ר"י אומר אפילו הדם בכוס יזרק והבשר יאכל. ומקשה לר"י אמאי יזרוק הא הויא לו ידיעה בשעת שליחה (ופירש"י זריקה היינו עיקר כפרה) אמר רבא ר"י ס"ל כר"ש דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי. אימור דאמר ר"ש במידי דעומד לזרוק אבל האי אין עומד לזרוק. אמרי במערבא ר"י קסבר כלי שרת מקדשין בו את הפסול בתחילה לקרב עכ"ל הגמרא. והנה בביאור הגמרא יש לפרשו בשני פנים. א) דלטעם דבני מערבא לא ס"ל ר"י כר"ש דכל העומד לזרוק כזרוק דמי. והא דס"ל דאפילו הדם בכוס יזרוק הוא משום דכלי שרת מקדשין בו את הפסול בתחילה לקרב וכן פירש"י ז"ל במנחות (דף ק"ב ע"ב) בד"ה מידי הוא טעמא כו' ז"ל כלומר וכי טעמא דר"י משום דכזרוק דמי כו' עיין שם. אלמא דלפי המסקנא לא ס"ל ר"י כר"ש בהא. ב) או יש לומר דאף לפי המסקנא ס"ל ר"י כר"ש ואמרי במערבא באו לתרץ הקושיא דמקשה אימור

הגמרא גם מחמץ שעבר עליו הפסח. רק דמקשי אלא מחמץ שעעה"פ וכדדייק לשון המשנה חמץ ועעה"פ. דאז אין עובר עליו הגזלן בב"י בשהייתו אצלו. וגם מה"ת מותר ליהנות מהן ורק דרבנן קנסוהו ואסור בהנאה. וכיון דעכ"פ מדרבנן אסור בהנאה הלא אין לך היזק ניכר יותר מזה אם נאמר דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק ויש לו לגזלן לקנות החמץ בשנוי זה ולשלם ממונא מעליא להנגזל ולא לומר הש"ל. אמנם בב"ק דמקשי מפסח גופיה וכמו שאמרו שם כיון דמטא עידן איסורא כו' ובפסח ודאי דאינו קונה וכמו שתירץ רבה התם. ולפ"ז אודא ראיית בעקלה"ח ז"ל מהתם להאי דינא של הח"י דהתם בגיטין איירי בחמץ שעעה"פ. והח"י מיירי מחמץ שבתוך הפסח ויש לחלק ביניהם כדברינו:

**גם** מש"כ בעל קלה"ח ז"ל ואי נימא דלאו היזק ניכר הוא א"כ תוך הפסח נמי אמאי לא מצי לומר הש"ל. גם בזה י"ל דכיון שאם ישיב בפסח להנגזל הרי יעבור עליו בב"י ולכן אינו יכול להחזיר לו. ובפשטות י"ל איך יכול לומר הש"ל דבפסח אינו שלו וכמו שאמר ר"א שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו חמץ בפסח כו' ופירש"י לעבור עליו בב"י אלמא דבאמת אין החמץ שלו רק לעבור עליו בב"י אמרה תורה שעובר עליו וא"כ איך יכול לומר הש"ל דהא אינו שלו. ומה שיכול השומר לומר בשור הנסקל הש"ל אף דאסור בהנאה ואינו שלו יש לחלק ביניהם (ועיין תוס' סנהדרין (דף פ' ע"א) ד"ה בשור כו' מה שכתוב שם באמצע התוס' ועוד אומר רבינו תם דשור הנסקל אינו נאסר מחיים כו' והדברים בזה ארוכים):

**גם** מה שמקיים מרן הקלה"ח דעת הח"י ז"ל דלכן אינו רשאי לומר הש"ל מצד חיוב מצות תשביתו שמחויב הגזלן לשרוף החמץ. ואם עבר על מימרא דרחמנא והשליכו לפני הנגזל ואמר לו הש"ל יוצא בזה מצות השבה. המעיין בח"י יראה להדיא שמדבר מענין דינא דממונא היינו שאין יכול להשיב ואינו מקיים בזה מצות השבה. ולענ"ד לדקו שפיר דברי מרן הח"י ז"ל כאשר הארכנו:

עליו מרן הקלה"ח ז"ל אמנם מה שכתב שם מרן הח"י ז"ל באות ז' סי' תמ"ג וז"ל כתב מ"א דנראה דהנפקד חייב לשלם דמי הפקדון להמפקיד שהיה לו למוכרו קודם זמן האיסור כו' ואין לומר דהמפקיד פשע שה"ל למכרו לא"י במקום שהוא. כיון דקיי"ל דאין הנפקד רשאי לסמוך על זה וחייב למכרו א"כ פשע שלא מכרו ומיהו אם החמץ בעין א"ל הש"ל וכ"מ בב"ק (דף מ"ה) עכ"ל המ"א. הנה בדין דהש"ל יפה כיון כדאיתא להדיא שם בש"ס (דף ל"ח). אף שראיתי בתשובת שער אפרים סי' כ"ח מסתפק בדין זה לפי שמהרש"ל ביש"ש בפ' הגוזל קמא סי' כ' מחלק בין האי דהגוזל חמץ ובין שומר וסיים שם הלכך בכל איסה"נ שבעולם אמרינן הש"ל גבי גזלן ולא לגבי שומר עכ"ל המהרש"ל ז"ל. ומרן הש"ך בחו"מ סי' שס"ג השיג עליו עיי"ש בשער אפרים דבריו באורך להכריע בין הדעות. אכן באמת שגגה גדולה היא ובחנם טרח בזה. דודאי מהרש"ל לא כתב שם להכריע דגבי שומר לא אמרינן הש"ל דס"ל כרבנן אלא גבי שור שנגמר דינו דאמר הוי מעריקנא לאגמא. אבל בחמץ בפסח דאיסור ממילא כו"ע מודים דאמרינן הש"ל דאל"כ נפלגו בחמץ בפסח וכדאיתא שם להדיא בש"ס בשני מקומות וזה ברור להמעיין היטב בדברי מהרש"ל עכ"ל הח"י ז"ל:

**והנה** אף כי מרן הח"י ז"ל כתב כי זה ברור להמעיין היטב בדברי מהרש"ל ז"ל. אנכי בענ"ד עיינתי בדברי מהרש"ל ול"ז להבין איך שהוא ברור בדבריו. ואדרבה מלשון המהרש"ל ז"ל שמסיק וכתב הלכך בכל איסה"נ שבעולם אמרינן הש"ל גבי גזלן ולא גבי שומר עכ"ל. משמע אדרבה להיפך דמהרש"ל לא חילק בין חמץ ובין שאר איסה"נ. דהא סתמא קאמר בכל איסורי הנאה שבעולם ובכולם אית לו דדוקא גבי גזלן אומר לו הש"ל ולא גבי שומר:

**גם** מה שכתב להוכיח דמהרש"ל לא כתב להכריע דגבי שומר לא אמרינן הש"ל אלא גבי שור שנגמר דינו כו' אבל בחמץ דאיסור ממילא כו"ע מודים דאמרינן הש"ל דאל"כ נפלגו בחמץ בפסח וכדאיתא שם להדיא בש"ס בשני מקומות עכ"ל הח"י ז"ל. גם זה לא זכיתי להבין הוכחתו מזה. דהא בגמרא בעי מאן תנא דאומרים באיסה"נ הש"ל אר"ח ר"י היא. וסבר ר"ח דגם בגזל חמץ ועבר עליו הפסח תליא ג"כ בפלוגתא דר"י ורבנן. ודחי רבה לא דכ"ע אמרינן באיסה"נ הש"ל דא"כ

---

# סימן לו.

**הנה** בסי' הקודם כתבנו לתרץ דעת מרן הח"י ממה שהקשה

אימור דאר"ש במידי דעומד לזרוק אבל האי אינו עומד לזרוק וע"ז משני דקסבר ר"י כלי שרת מקדשין בו את הפסול מתחילה ליקרב וא"כ גם דם הזה אחר שנתקבל מכלי הלא מתחילה עומדים לזרוק הוא ודעת הרמב"ם ז"ל הוא כפירוש זה בגמרא דכתב בפירוש המשניות שם בפ"ו דכריתות ז"ל ואין הלכה לא כר"א ולא כר"י לפי שר"י סובר כלי שרת מקדשין בו את הפסול ליקרב וכל העומד לזרוק כזרוק דמי וכ"ז נדחה עכ"ל:

**וא"נ** דהרמב"ם ז"ל מפרש ג"כ כרש"י ז"ל דלהמסקנא לא ס"ל ר"י כר"ש. א"כ מה לו להזכיר בפירושו דר"י סובר כל העומד לזרוק כזרוק דמי. ואף אם נאמר דנקט הסלקא דעתין של הגמרא והמסקנא א"כ הלא היה לו לומר תחילה דר"י סובר כל העומד לזרוק כו' וכלי שרת מקדשין כו'. אלא וודאי דהרמב"ם ז"ל מפרש כפירוש השני שכתבנו דאף לפי המסקנא סובר ר"י כל העומד לזרוק כזרוק דמי ואמרי במעדבא באו לתרץ קושיית הגמרא שהקשו דכאן אין עומד לזרוק ולא קאמר ר"ש דכזרוק דמי. וע"ז תירצו דסובר ר"י כלי שרת מקדשין וא"כ לר"י עומד לזרוק הוא וכזרוק דמי. וזהו דמסיק מרן החמ"ח ז"ל ועיין בפירוש המשניות להר"ם כו' ורצה לומר דהרמב"ם מפרש דגם לפי המסקנא סובר ר"י כר"ש. ורש"י שם במנחות מפרש דלהמסקנא לא יסבור ר"י כר"ש וכדברינו. ולפ"ז אין כאן שום התחלת קושיא של הב"ש על החמ"ח מנמ' הנ"ל דהא כתב בעצמו דדבריו המה לפי פירוש המשניות להרמב"ם *):

**אנו** רואין מזה דהרמב"ם ז"ל לא פסק כר"ש דעומד לזרוק כזרוק דמי ועומד לשרוף כשרוף דמי וא"כ איך פסק בהענבים העומדות לבצור כר"מ דכבצורות דמיין וכן בידות הכלים דכקצוצין דמיין. אלא ודאי דמחלק ביניהם וע"כ שפיר יש לחלק כמו שכתבנו לעיל דהני שני דינים שאמר ר"מ כבצורות וכקצוץ דמי אינו תלוי כלל בדינא של העומד לשרוף ולזרוק דכשרוף וכזרוק דמי:

**ולפ"ז** ודאי דאם נאמר דגם בפסח יכול הגזלן לומר הש"ל היה יכול רבה למימר דגם בפסח אם בא אחר ושרף את החמץ אצל הגזלן דלר"מ ועוד כמה תנאים דס"ל דבר הגל"מ כממון דמי ולא כ"ל כל העומד לשרוף כשרוף דמי חייב השורף ולרבנן דס"ל דבר הגל"מ לאו כממון דמי פטור השורף אלא ודאי מוכח מהכא דבפסח לכו"ע אינו יכול לומר הש"ל וכדעת הח"י ז"ל:

*) הגה"ה. וברוך החונן דעת כי אחר שנים הרבה כאשר כתבתי זאת מצאתי לאחד מהגאונים מהר"א ז"ל מסלאנים שכתב בספרו מרכה עלה כדברינו ממש ותמה ג"כ על הב"ש כדברינו ועיין בחידושי הרי"מ ז"ל על אבן העזר סי' קכ"ד (דף נ"ג ע"ב) ד"ה עוד כתב הב"ש כו' וד"ה אמנם בזה כו' וד"ה אמנם יש לדחות כו' עיין שם מה שהאריך בדברי רבינו הר"ם ז"ל ובדברי החמ"ח והב"ש:

דא"כ יפלגו בחב"פ כו'. וכונתו דלפי סברת ר"ח דגם בגזל חמץ ס"ל לרבנן דלא מלי אמר הש"ל א"כ ליפלגו בגזל חמץ ועעה"פ אע"ג דהוי הזיקא דממילא ולימרו רבנן דאינו יכול לומר הש"ל. וכן פירש"י ז"ל להדיא שם (דף ל"ח ע"ב) ד"ה דא"כ כו' וז"ל דא"כ דלרבנן אין אומרים אדמיפלגו בשור לגבי שומר ליפלגו נמי גבי גזל חמץ ועעה"פ כו' עיי"ש. ואף דשם (ד' מ"ה ע"א) בד"ה ליפלגו כו' פירש"י ז"ל סתמא דז"ל שם ליפלגו רבנן בחמץ בפסח ולימרו דחייב כו' עיי"ש ולא פירש לנו אם כונת רבה דליפלגו בחב"פ לגבי שומר או גם לגבי גזלן. מ"מ סתמא כפירושו דכונתו הוא דליפלגי גבי גזלן. וכמו שמסיק רש"י ז"ל שם ז"ל ואנן קיי"ל בהגוזל עצים (דף ל"ח ע"ב) דלרבנן א"ל הש"ל דקתני גזל חמץ ועעה"פ והחזירו וכן שור עד שלא נגמר דינו א"ל הש"ל (ועיין בחידושי רעק"א ז"ל על או"ח סי' תמ"ג שכתב ג"כ כעין זה עיין שם) *):

**ולפ"ז** אחרי דעיקר קושיתו של רבה דיפלגו בחב"פ הוא מגזל חמץ ולא משומר חמץ. א"כ לפי שיטת מהרש"ל ז"ל דמחלק בין גזלן לשומר דבגזלן יכול לומר הש"ל ובשומר אין יכול לומר הש"ל. הלא סרה הוכחת בעל הח"י ז"ל מגמרא זו דבחמץ לכ"ע אמרינן הש"ל אפילו בשומר. דהא הגמרא לא מיירי רק בגזלן ולא משומר חמץ. וא"כ י"ל לשיטת המהרש"ל ז"ל דבשומר אהכ"נ דאפילו בחמץ אין יכול לומר הש"ל. אמנם אנכי בעניי"ד ל"ז להבין דברי מרן המהרש"ל ז"ל ולירד לעומק דעת היש"ש. דז"ל שם בהגוזל סי' כ' חמץ ועעה"פ כו' אמר רב חסדא מתניתין דחמץ ועעה"פ דיכול לומר הש"ל ר"י היא דסבר בכל איסה"נ שבעולם אומרים הש"ל ומביא שם כל לשון הגמרא עד דכתב רש"י ז"ל מ"מ סיפא דמתניתין ר"י היא ולא רבנן דקתני או שהיתה יוצאת לסקול אומר לו הש"ל ע"כ. ואם כן לא הוי הסיפא אליבא דהלכתא. דהלכה כרבנן דר"י כדאיתא בשור שנגח סי' כ"ט. ותימה בעיני דרישא דברי הכל היא וסיפא דמתניתין ר"י היא. אלא נראה בעיני דמתניתין דברי הכל היא. ועד כאן לא פליגי רבנן עליה דר"י אלא לענין שומר מטעמא דפירשו דא"ל אם החזרת לי כו' אבל גבי גזלן לא שייך האי טעמא דכתיב והשיב את הגזילה אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר כו' דכ"ז שלא נשתנית מידי לעולם מחזירה כמו שהיא וזו היא קולתו. ותמלא כמי חומרתו שאם נשתנית או אינו בעין לעולם צריך לשלם כשעת הגזילה. אע"ג דלענין הזיקות היה פטור כו'. א"כ מתניתין אתיא ככו"ע דאומרים בכל איסה"נ שבעולם הש"ל. וכן משמע לשון הסוגיא. וכן יראה להדיא מן הרמב"ן ז"ל (ואולי ט"ס הוא ול"ל הרמב"ם דכן הוא ברמב"ם) דגבי שומר פסק כרבנן דר"י. וגבי גזלן פסק דאפילו יוצא לסקול א"ל הש"ל. אלא עיקר כמו שפירשתי. הלכך בכל איסה"נ שבעולם והן בעין ולא נאבדו אומרים הש"ל גבי גזלן ולא גבי שומר עכ"ל המהרש"ל ז"ל:

**ואנכי** בעניי"ד ל"ז להבין דבריו הקדושים. דפליאה בעיני איך נוכל לומר ולאוקמי סיפא דמתניתין דקתני ושור שהוא יוצא לסקול אומר לו הש"ל כרבנן. הלא בהדיא אמרו שם בגמרא אשכחיה ר"ח לרבה בר שמואל א"ל תנית מידי באסה"נ א"ל אין תניא והשיב את הגזילה מת"ל אשר גזל. מכאן אמרו גזל מטבע ונפסל פירות והרקיבו כו' חמץ ועעה"פ כו' ושור עד שלא נגמר דינו א"ל הש"ל מאן שמעת ליה דאמר עד שלא נגמר דינו אין משנגמר דינו לא רבנן וקתני חמץ ועעה"פ א"ל הש"ל עכ"ל הגמרא. אלמא דלרבנן אף בגזלן יש חילוק בשור בין עד שלא נגמר דינו ובין משנגמר דינו. דבשנגמר דינו אין יכול לומר הש"ל. וא"כ איך נוכל לאוקמי מתני' דקתני ושור שהוא יוצא לסקול דמיירי שנגמר דינו ועכ"ז אומר לו הש"ל כרבנן:

**אח"כ** מצאתי למרן הש"ך ז"ל שהקשה כעין קושיא זו על המהרש"ל ז"ל וז"ל הש"ך בסי' שס"ג ס"ק ז' עוד כתב מהרש"ל שם אלא נראה בעיני כו'. אבל גבי גזלן לא שייך ה"ט כו' עיי"ש שמחלק בין גזלן לשומר ומלבד מה שאין השכל מחייב דשומר יגרע מגזלן לענין זה דבריו תמוהין שהרי להדיא מסיק בגמ' והשיב את הגזילה אשר גזל יחזור כעין שגזל מכאן אמרו כו' מאן שמעת לו דאמר עד שלא נגמר דינו אין משנגמר דינו לא רבנן וקתני דחמץ ועעה"פ כו' וכמדומה לי שמהרש"ל אגב חורפיה לא ראה סוף הסוגיא עכ"ל. הרי לפנינו דגם מרן הש"ך ז"ל מקשה עליו מהגמ' דלעיל רק דכוונת קושייתו סובב להוכיח מזה דאין חילוק בין גזלן לשומר דלא כמהרש"ל דמחלק ביניהם. וקושיתנו הוא איך אפשר לאוקמי מתניתין כרבנן וכדלעיל. (ועיין בשו"ת שער אפרים ח' או"ח סי' כ"ח בהגה"ה מבן המחבר מה שהאריך לתרץ דברי המהרש"ל מכל הקושיות שהקשה עליו הש"ך ז"ל):

**ומה** שנראה לפעני"ד בע"ה ליישב קצת דעת מרן המהרש"ל ז"ל בכדי שלא לעשותו ח"ו כטועה בדבר משנה ובפרט באותו ענין שהוא עסוק בה. ונהזה אנן הלא פלוגתא דר"י ורבנן אם לאחר שנגמר דינו יכול לומר הש"ל אם לא. לא מלינו רק גבי שומר ובגזלן לא מלינו דאיפלגו בו. אשר זה הוא עיקר קושיית רבה דא"כ דרבנן ור"י פליגי אם אמרינן באסה"נ הש"ל ליפלגו בחב"פ דכוונתו ליפלגו נמי בחב"פ גבי גזלן וכמו שפירש"י שם בד"ה דא"כ כו' ז"ל אדמיפלגו בשור לגבי שומר ליפלגו נמי לגבי גזל חמץ ועעה"פ עכ"ל. אלמא דקושייתו היא בתרתי שיפלגו גם בחמץ שהוא איסור ממילא וכמו שפירש"י שם. ועוד דיפלגו גם בגזלן. ולפ"ז לכאורה יקשה לרבה הלא אף לפי מאי דמוקי פלוגתייהו דרבנן ור"י בגומרין דינו של שור שלא בפניו. מ"מ עדיין יקשה גם לדידי' למה לא נחלקו ר"י ורבנן בזה גם בגזלן בכה"ג אם יכול לומר הש"ל גם לאחר גמ"ד אם לא. ואין לומר דס"ל אחרי כי שווין המה הגזלן והשומר. ולכן אחרי דפליגי בשומר מסתמא הכ"נ פליגי בגזלן כה"ג גם זה א"א לומר כן משום דאף לפ"ז היה לו להשמיענו זאת בפירוש דשווין המה השומר והגזלן:

**ויותר** קשה לפי מאי דאיתא בתוספתא בב"ק פ' חמישי ז"ל המית ברשותו (דקאי על שואל) ואח"כ מסרו לבעלים

*) הגה"ה. ומה שהקשו שם בתוס' על רש"י ז"ל בד"ה דא"כ כו' ז"ל וקשה לפירושו דסוגיא דהכא איתא נמי התם בהאי שמעתא ומוכח התם דרבה שדחה ואמר דכו"ע אומרים באיסור הנאה הש"ל מדלא פליגי בחב"פ. לא היה יודע אותה ברייתא אלא רבה בר שמואל הביאה וא"ל ר"ח אי משכחת להו לא תימא להו עכ"ל. ולענ"ד בעזה"י דאולי יש ליישב דעת הרש"י ז"ל דס"ל דגם רבה ידע הברייתא שהביא רבה בר שמואל. דאל"כ מנין ליה להקשות בפשיטות על ר"ח דא"כ נפלגו לענין חמץ בפסח. דילמא אהכ"נ דפליגי גם בחב"פ וס"ל לרבנן דאין יכול לומר הש"ל וכמו שמוקים ר"ח מתניתין דגזל חמץ כו' כר' יעקב ומה דפליגי גבי שור ובשומר כדי להשמיענו כחו דרי"ע דאף בשור דלא הוי היזק דממילא ובשומר ג"כ ס"ל דיכול לומר הש"ל אע"כ דגם רבה ידע הברייתא שהביא רבה בר שמואל דמוכח מהתם דאפילו לרבנן אמרינן באיסה"נ הש"ל וכמו שהוכיח רבה בר שמואל מברייתא זו. ולכן כשאמר רבה בר שמואל לר"ח ברייתא זו וזה היה בינו לבינו. א"ל ר"ח אי משכחת להו לא תימא להו ופירש"י אי משכחת לבני הישיבה כו' ולמה לא פירש"י דמשכח גם לרבה לא יאמר לו דהכי הול"ל ומשכחת לרבה ולבני הישיבה. אלא ודאי דר"ח הבין דגם רבה ידע הברייתא דאל"כ לא היה מקשה עליו כ"כ בפשיטות וכדלעיל רק שלא רצה שיאמר זה לבני הישיבה וכמו שפירש"י שם משום דחדו דמשכח תיובתא למילתא עכ"ל ולפ"ז ליכא הוכחה דרבה לא ידע הברייתא ואדרבא ידע וכל עיקר קושיתו הוא מהברייתא ולכן הביא רש"י שם דמ"ה ואנן קיי"ל כו':

לבעלים עד שלא נגמ"ד מסרו לבעלים פטור משנגמר דינו מסרו לבעלים חייב רע"א אף משנגמ"ד עד שלא נסקל מסרו לבעלים פטור עכ"ל. ואח"כ כתב שם ז"ל בהגוזל שור מחבירו והמית ברשותו ואח"כ מסרו לבעלים בין משנגמר דינו ובין שלא נגמ"ד חייב עכ"ל. אלמא דבשומר פליגי ר"ע ורבנן ור"ע אית לו דאף לאחר שנגמר דינו א"ל הש"ל. ובגזלן סתמא קתני התם דאפילו קודם גמ"ד אינו יכול לומר הש"ל ומשמע דכולהו ס"ל הכי וחזינן מזה דגזלן גרע משומר. וא"כ הלא י"ל דגם ר"י ורבנן דפליגי גבי שומר מ"מ בגזלן מודו דאף קודם גמ"ד אינו יכול לומר הש"ל. ואם באמת ס"ל ר"י ורבנן דגזלן שוה לשומר הלא היה להם להשמיענו פלוגתתן דגם בגזלן ס"ל לר"י דאף לאחר גמ"ד יכול לומר הש"ל ולרבנן דווקא קודם גמ"ד א"ל הש"ל וכל זה לכאורה קשה לדעת רבה ויותר צריך להבין דעת רבינו הק' שסידר המשנה וכשסידר לנו פ' שור שנגח ד' וה' והביא החילוק שבין קודם גמ"ד ובין אחר גמ"ד וז"ל המשנה (דף מ"ד ע"ב) שור שהוא יוצא לסקול והקדישו בעליו אינו מוקדש שחטו בשרו אסור ואם עד שלא נגמר דינו הקדישו בעליו מוקדש ואם שחטו בשרו מותר ולא הזכיר שם איך הוא דינו גבי שומר אם יכול לומר הש"ל לאחר גמ"ד אם לא והניח זה על הכלל המסור בידינו יחיד ורבים הלכה כרבים. ומסתמא כוונתו דס"ל כרבנן דר"י דלאחר גמ"ד אינו יכול לומר הש"ל ואילו התם גבי גזלן סתם רבינו הקדוש בשור שהוא יוצא לסקול דיכול לומר הש"ל אף לאחר גמ"ד. וידוע מש"א רז"ל ביבמות (דף מ"ב ע"ב) סתמא במתניתין ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם מתניתין עיי"ש. וא"כ יקשה לנו על רבינו הקדוש למה הכריע הכא בגזלן לפסוק כיחידאה וכר"י לגבי רבנן שהם רבים. וגבי שומר אשר בו פליגי רבנן ור"י לא הכריע כלל ולא הביא דיעותיהם במשנה וסמך על הכלל של יורהלכ"ר דמסתמא שתיקתו גבי שומר מלהביא דעתן הודאה היא דהלכה כרבים. וא"כ איך סתם גבי גזלן כר"י דאף לאחר גמ"ד אומר לו הש"ל ובפרט לפי מה דאיתא בתוספתא שהבאנו לעיל דגבי שומר אית ליה לר"ע דאף לאחר גמ"ד א"ל הש"ל ולרבנן דווקא קודם גמ"ד ואח"כ קתני התם סתמא דגבי גזלן אף קודם שנגמר דינו אינו יכול לומר הש"ל. ומשמע דכולהו מודו בזה. הרי לנו מבואר דגזלן גרע משומר. וא"כ מכל זה יש להבין דעת רבה"ק מה שסתם במתניתין דבגזלן אף לאחר שנגמר דינו יכול לומר הש"ל *) :

**ולכן** נלענ"ד דאנו מוכרחין לומר (אף לשיטת רש"י ז"ל דסיפא דמתניתין ר"י היא) דרה"ק פליג על התוספתא דלעיל וס"ל דאדרבה גזלן קיל משומר בזה וכסברת מהרש"ל ז"ל שהבאנו לעיל מטעם דשומר יש עליו דין שמירה וכש"כ כשהתפיס את השור ביד בי"ד בידים חייב ואינו יכול לומר הש"ל. אבל בגזלן אין עליו דין שמירה רק חיוב של השבת גזלה ולכן כשהוא מחזירו בעין א"ל הש"ל :

**אחר** זמן רב מצאתי בשיטה מקובצת בב"ק (דף מ"ה) בד"ה השתא וכו' שכתב שם בשם הראב"ד ז"ל וז"ל. לא דכו"ע אומרים באיסה"נ הש"ל דא"כ ליפלגו בחמץ ועעה"פ כלומר ליפלגו רבנן בכולה מתניתין דהגוזל במטבע ונפסל תרומה ונטמאת כו' אלא הכא בהא קמיפלגי רבנן סברי פושע הוא בשמירתו בשעת גמ"ד חוץ מן הפשיעה שפשע בשמירה הראשונה דא"ל אי לא אתפסתיה ניהליה הוה מעריק ליה לאגמא קודם שנגמ"ד ולא היו גומרין דינו ואת כמי מיבעי' לך למעבד הכי הילכך כיון שפשע בג"ד כשנגמ"ד לשומר נגמר כי הוא הביא עליו האיסור מה שאין כן בחמץ בפסח כי הגזילה אחת היא ובשעת הגזילה ראוי היה להשבון וכל שהוא בהיתר אין בו אלא גזילה הראשונה וכשבא זמן האיסור כיון דלא בא כאן גזילה אחרת והאיסור מאליו בא עליו כו' עיי"ש שהביא גם בשם הריב"ה ז"ל ג"כ בכה"ג :

**ולכן** אף דר"י ס"ל דשוין המה השומר והגזלן מ"מ רבה"ק ס"ל לחלק ביניהם ע"פ טעמן של הראב"ד והמהרש"ל ז"ל ולכן אף דבשומר ס"ל כרבנן דלאחר גמ"ד אינו יכול לומר הש"ל. מ"מ בגזלן דקיל ס"ל דאף לאחר גמ"ד יכול לומר הש"ל. כל זה אנו מוכרחין לומר לפי שיטת רש"י ז"ל דרבה"ק ס"ל לחלק בין שומר לגזלן. ולפ"ז י"ל דשפיר נדקו דברי מרן מהרש"ל ז"ל. וס"ל דכמו שאנו מוכרחין לומר לפי שיטת רש"י ז"ל דרבה"ק לדעת עצמו ס"ל לחלק בין שומר לגזלן וס"ל דגזלן קיל משומר. כמו כן י"ל דרבנן דפליגי על ר"י גבי שומר. מ"מ מודו לו בגזלן דאף לאחר גמ"ד יכול לומר הש"ל מה"ט גופיה דלעיל דבזה גזלן קיל משומר ואתיא מתניתין אליבא דכו"ע דהא לא מצינו שיפלגו רבנן ור"י בגזלן. וגם רבה דמפרש פלוגתייהו בגומרין דינו של שור שלא בפניו. יש לומר דס"ל ג"כ דבגזלן ס"ל לרבי דלא פליגי רבנן ור"י וכולהו מודו דיכול לומר הש"ל. ומשה"כ סתם לנו רבי במתניתין אליבא דכו"ע דבכל אלו הדברים יכול לומר הש"ל :

**ולכן** אף דמברייתא שמביא רבה בר שמואל ומוכיח ממנה דלרבנן יש חילוק בין קודם גמ"ד ובין לאחר גמ"ד אף בגזלן. מ"מ פליג על זה וס"ל דבגזלן לכו"ע אין חילוק בין קודם גמ"ד ובין לאחר גמ"ד (ודלא כהתוספתא דלעיל דמבואר שם דשומר קיל מגזלן) וי"ל דגם רבה בר שמואל ס"ל דלרבי אנו מוכרחין לומר דס"ל דבגזלן לכו"ע יכול לומר הש"ל. רק שהביא הברייתא כדי להוציא מדעת ר"ח דרצה לאוקמי כולה מתניתין כיחידאה ולרבנן דר"י אף בגזל חמץ ועעה"פ אינו יכול לומר הש"ל. ועי"ז מוכיח מהברייתא דא"א לומר כן אבל לדינא מודה רבה בר שמואל דדעת רבה"ק לחלק בין שומר לגזלן **) :

**וכן** נראה דגם הרמב"ם ז"ל מפרש כן הסוגיא. דגבי שומר פסק כרבנן דר"י. ובגזלן פסק כסתם מתניתין ועיי"ש במשל"מ פ"ג מהל' גזילה הל"ד מה שהאריך לבאר דעת הרמב"ם ז"ל בזה. המגס לדברינו הוא מבואר פשוט דעת הרמב"ם דס"ל

---

*) הנה"ה. ובפרט לפי מה דאיתא בסנהדרין (דף פ"ו ע"א) סתם תוספתא ר' נחמי' כו' וכולהו אליבא דר"ע עיי"ש דמוכיח מזה לשבש הברייתא דקתני חייב ותני פטור עיי"ש וא"כ אחרי דסתמא דתוספתא גבי גזלן דאף קודם גמ"ד אינו יכול לומר הש"ל הוא ר"נ שהיה תלמידו דר"ע מסתמא גם ר"ע מודה ליה דאף דס"ל גבי שומר דאפילו אחר גמ"ד יכול לומר הש"ל ומ"מ גבי גזלן ס"ל דאפילו קודם גמ"ד א"י לומר הש"ל. ואפילו אם נאמר שהוא סתם ספרא יען כי פסיק והשיב את הגזילה בתכ"ה הוא ור"י היא. נמי ניחא כדברינו דגם ר"י היה תלמידו דר"ע :

**) הנה"ה. יבלאה"כ אנו מוכרחין לומר דהברייתא פליג עם מתניתין דהא במתניתין תנן יין והחמיץ משלם כשעת הגזילה. ובברייתא קתני דיכול לומר הש"ל. ועל החילוק שביניהם בפירות והרקיבו מקשה שם בגמ' ומתרץ כאן שהרקיבו כולן כו' ועל הרומיא דיין והחמיץ לא הזכיר שם. ומזה הוציא הת"ח ז"ל דגרסינן בברייתא יין ונתנסך ומביא שם דכן הוא בתוספתא. ובאמת כן הוא בתוספתא פ' י' בב"ק. המגס בזה התוספתא מוכח להדיא דדוקא לאחר שנסקל משלם כשעת הגזילה וכ"ז שלא נסקל יכול לומר הש"ל וזה לשונו. גזל עבדים והזקינו כו' פירות והרקיבו בית ונתנגע מטבע ונפסל כו' יין ונתנסך כו' חמץ ועבר עליו הפסח בהמה ונעבדה בה עבירה א"ל הרש"ל עבדים והזקינו ומכרן כו' יין ונתנסך ושפכן תרומה ונטמאת ושרפו חמץ ועעה"פ ושרפו בהמה ונעבדה בה עבירה ונסקלה משלם כשעת הגזילה כו'. אלמא דתוספתא זו לא הזכירה כלל הא דינא של שור שהמית את האדם. ובבהמה שנעבדה בה עבירה דדינה ג"כ במיתה קתני דוקא שנסקלה ואיננה בעולם

דס"ל ג"כ דגזלן קיל משומר. וזה הוא שמביא המהרש"ל ז"ל ג"כ ראיה לדעתו מפסקי הרמב"ם ז"ל. ואחרי אשר עזרני החונן דעת לברר דעת מהרש"ל ושכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל. ממילא מתורץ גם כל הקושיות אשר הקשה עליו מרן הש"ך ז"ל. ולא נעלם ממני אשר אין דעת קטן כמוני היום יכול להכריע בין ההרים הגדולים הלא המה מאורן של ישראל מרן המהרש"ל ז"ל ומרן הש"ך והמ"א ז"ל אשר חלקו עליו וס"ל דגם בשומר יכול לומר הש"ל. ולא באתי בדברי אלה רק מה שנראה לפי ענ"ד לתרץ דברי מרן המהרש"ל שלא יקשה עליו מגמ' מפורשת ובפרט מאותו ענין שהוא עסוק בו. אבל לדינא הבוחר יבחר כפי רוחב שכלו ותבונתו:

---

# סימן לז.

**שאלה.** אם ההולך ללוות המת ביו"ט ב' חוץ לתחום מותר לו לחזור לביתו ביו"ט או לא:

**עובדא** בא לפני שהביאו מת ביו"ט ב' של סוכות מכפר אחד רחוק מפה יותר משני תחומי שבת ובאו עם המת שני בני אדם. א') בן המת. והב') שכן הדר שם בכפר ושאל אלי אם מותר לו לחזור לביתו ביו"ט. ושאלתי אותו למה הלכת עם המת ומה הכריחך לבא לפה. והשיב לי כי בן המת הכריחו לילך עמו ללוותו. ואסרתי לו לשוב לביתו ביו"ט וכמו שנבאר:

**רבינו** הרמב"ן ז"ל בספר תורת אדם בסוף ענין ההוצאה כתב ז"ל ושם בהלכות ומותר ללוות את המת ביו"ט ראשון בתוך התחום. וביו"ט ב' אפילו חוץ לתחום. אלא שאני חוכך בחזרה שי"ל שאין להם אלא אלפים. ואין לנו בכל היוצאין חוץ לתחום אפילו ברשות בי"ד לדבר מצוה אלא אלפים אבל לחזור יותר מד' אלפים לא. אבל כיון דיו"ט ב' של דבריהם מצינו שהתירו חזרה משום שלא תהא מכשילן לע"ל (יומא ע"ז ע"ב) וצריך לימוד עכ"ל. ורבינו המ"מ ז"ל בפ"א מהל' יו"ט הל' כ"ג כתב ז"ל אם מותר לחזור למקומם כל שיש פחות מד' אלפים צ"ע ונראה להקל עכ"ל. והובא דבריהם בב"י או"ח סי' תקכ"ו עיי"ש. עוד כתב שם בשם ר"י בנתיב כ"ח חלק א' ז"ל קוברי המת ביו"ט ב' והוליכו אותו חוץ לתחום י"א שאינם יכולים לחזור בו ביום למקומם אבל הרמב"ן כתב בתשובה שחוזרים למקומם בו ביום כדאמרינן שאתה מכשילן לע"ל וכש"כ דכחול שויוה רבנן לגבי מת *):

**וע"פ** הדברים הללו פסק המחבר ז"ל באו"ח סי' תקכ"ו סעי' ו' ז"ל מותר ללוות המת ביו"ט א' תוך התחום וביו"ט ב' אפילו חוץ לתחום וחוזרים למקומם בו ביום כו' ולא חילק כלל בין אם הלך רק לכבוד המת בלבד או שהלך לטובת חבירו האבל ללוותא:

**אמנם** בתשובת הריב"ש ז"ל סי' תפ"ז כתב ז"ל שאלת במה שאמרו רז"ל יו"ט ב' לגבי מת כחול כו' ויש מהן שמתיר אפילו לחזור לביתם שלא תהא מכשילן לע"ל ונסתפק לך אם מת לראובן מת כו' אם מותר לשמעון ללוותו אם נאמר כיון שאין זה לורך קבורת המת רק לכבוד ראובן שלא ילך לבדו עם הכותים כו' והשיב ז"ל לכבוד ראובן לבד הדבר ברור שאין מותר לשמעון לחלל יו"ט ב' דלגבי מת שויוה רבנן כחול ולא לגבי חי. אבל בכאן לא לכבוד ראובן לבד הוא אלא כבוד המת המלוה אותו כו' עיי"ש. ולפי לשון התשובה אנו מוכרחין לפרש דמש"כ בהשאלה אם נאמר כיון שאין זה לורך קבורת המת רק לכבוד ראובן שלא ילך לבדו עם הכותים כו' כוונתו בזה דשמעון חושש שאין זה כבוד המת שיוליכוהו לבדו עם הכותים. וא"כ הלא כוונתו גם לכבוד המת וכן מוכח מלשון התשובה. וא"כ מוכח מזה דאם לא היה כוונת שמעון רק ללוותא לראובן אינו רשאי לחזור לביתו ולכן לכאורה היה להמחבר ז"ל לחלק גם בזה דיש חילוק אם הלך גם לכבוד המת מותר לחזור ואם רק ללוותא אסור לו לחזור לביתו ביו"ט. אמנם י"ל שנכלל זה בלשון המחבר שכתב מותר ללוות המת כו' היינו כשכוונתו היה ללות המת אז מותר לחזור לביתו כן נראה לפענ"ד. ות"ל כי מלאתי כן להדיא בא"ר בסי' הנ"ל סע"ק ע"ז ז"ל אבל מפני כבוד אבלים אסור עכ"ל:

---

# סימן לח.

## ביאור המחבר והרמ"א ז"ל בהל' יו"ט סי' תצ"ו

## בענין לכחול העין ביו"ט:

**מרן** המחבר ז"ל כתב באו"ח סי' הנ"ו סע"ב ז"ל. אין חילוק בין ראשון לשני אלא לענין מת וכן לכחול את העין (וז"ל רמ"א ז"ל או שאר חולי שאין בו סכנה ר"ן פ' אין לדין עכ"ל) אע"פ שאסור בראשון אלא ע"י עכו"ם אם אין בו סכנה בשני מותר אפילו ע"י ישראל חוץ מיום שני של ר"ה דשני ימים קדושה אחת אריכתא הן עכ"ל:

**ומשמע** מכוונת הרמ"א ז"ל במה שהוסיף על דברי המחבר או שאר חולי שאין בו סכנה משמע דמפרש גם כוונת המחבר דמיירי שיש לו חולי העין וכוחל לרפואה אז דווקא שרי ביו"ט ב' של גליות. אבל אם אין שם שום חולי אסור. וכן מפרש מרן מג"א ז"ל שכתב שם בסעק"ג ז"ל לכחול את העין אעפ"י שאינו חולי הכולל כל הגוף כו' אלמא דגם הוא מפרש דהמחבר ז"ל מיירי בחולי העין. וכן מרן בעל א"ר ז"ל שם בסעק"ד מפרש כן דעת המחבר ז"ל שכתב שם ז"ל משמע דאם אין שם חולי לכחול משום הנאת הגוף אסור וכן פסק הב"ח ושכ"ג עכ"ל:

**ואנכי** בענ"ד לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים דלפענ"ד דכוונת המחבר ז"ל דמותר לכחול את העין אפילו במקום שאין שם חולי כלל וכדעת הרמב"ם ז"ל דזה לשון הרמב"ם פ"א מהלכות יו"ט הלכה כ"ד. שני ימים טובים של גליות שתי קדושות הן כו' וכן מותר לכחול את העין ביו"ט שני ואעפ"י שאין שם חולי כו' וביאר שם המ"מ ז"ל בטעמו ז"ל וכתב רבינו אעפ"י שאין שם חולי והטעם לפי שהנאת הגוף היא כו' אלמא דדעת רבינו הרמב"ם ז"ל דמותר לכחול העין אף לאדם שהוא בריא אולם:

**אך** דעת מרן הטור ז"ל דאין מותר לכחול אלא רק היכא דצריך משום רפואה. דז"ל בסי' תצ"ו וכן לכחול העין אעפ"י

---

בעולם דומיא דשאר דקתני התם או משלם כשעת הגזילה. אבל כ"ז שלא נסקלה א"ל הש"ל. והברייתא שהביא רבה בר שמואל מסתמא היא ברייתא אחרת ואיכא למימר דהתם הגירסא והחמיץ. ופליגא בזה עם מתניתין כמו דפליגי בשור שהמית. דבברייתא קתני דדוקא עד שלא נגמ"ד א"ל הש"ל. ומה שחשו רז"ל לתרץ רומיא של פירות והרקיבו. יען כי בזה מלאו מקום לתרץ דברי שניהם וכל מה שנוכל למעט במחלוקת אתי שפיר טפי:

*) הגה"ה. ולכאורה ל"ז להבין הראיה שהביא מיומא. דשי"ה דמה שעובר עד לוארו במים הלא אין כאן שום איסור בעלם דהא לא מכוון לשם תענוג והא ראיה דהא התירו לעבור במים אף משום פסידא כגון לשמור פירותיו עיי"ש בגמ' (ועיין במאירי ז"ל שם שכ"כ להדיא) אבל הכא באיסור תחומין י"ל דחמיר. וגהי דללוות המת הותר ביו"ט ב' דכחול הוא. אמנם בחזרה אין ראיה משם להתיר. ואולי יש לומר דזהו כוונת הרמב"ן ז"ל מה דמסיק וצריך לימוד. וכוונתו על הראיה שהביא:

אעפ"י שאסור בראשון אלא ע"י א"י אא"כ יש בו סכנה בשני מותר אפילו ע"י ישראל אעפ"י שאין בו סכנה כו'. הרי לפנינו דס"ל להדיא דדווקא במקום חולי קלת מותר לכחול העין מדכתב אעפ"י שאין בו סכנה משמע דמ"מ חולה הוא. והנה אף אם נאמר דהטור חולק על הרמב"ם. עכ"ז יש לנו לומר דהמחבר ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל כמו דפוסק המחבר ברוב מקומות כהרמב"ם ז"ל אף במקום שנמלאים חולקים עליו:

**אמנם** מתחלה נראה דלריך להבין ולדעת מה דעתו של מרן הטור ז"ל דחידש לנו דדווקא במקום חולי מותר לכחול. הלא הרמב"ם כתב להדיא אעפ"י שאין שם חולי מותר לכחול. וגם רבותינו הרי"ף והרא"ש ז"ל כתבו סתמא בפ' שני דיו"ט על הא דאמר שם אמימר שרא למכחול עינא ביו"ט שני דר"ה דס"ל אמימר דשתי קדושות הן. ע"ז מסקו הרי"ף והרא"ש וכתבו ז"ל ולית הלכתא כוותיה דקיי"ל דקדושה אחת היא אלא מיהו גמרינן מהא דאמימר דשרי לכחול עינא ביו"ט שני דגליות עכ"ל. עיי"ש בהרי"ף והרא"ש בפ"ב סי' כ'. וגם המפרשים שעל הרי"ף והרא"ש ז"ל סתמו דבריהם ג"כ ולא פירשו לנו איך הוא דעתם אם דווקא ע"י חולי קלת שרי לכחול העין או אפילו כשאין שם חולי כלל מותר לכחול. ובודאי סתמן כפירושן שלא להרבות מחלוקת בין הרי"ף והרמב"ם ז"ל י"ל דגם הרי"ף והרא"ש ס"ל כהרמז"ל דגם במקום שאין שום חולי כלל מותר לכחול:

**ובפרט** הרא"ש והר"ן ז"ל שהיו אחרי הרמז"ל וראו ברוח קדשם ובעיניהם הבהירות איך שהרמז"ל ביאר דברו הטוב לפרש דאעפ"י שאין שם חולי מותר לכחול אם הי' ס"ל דדעת הרי"ף ז"ל הוא דוקא במקום חולי קלת ודאי דלא הוי שתקו מלהביא דעת הרמז"ל דסובר דאפילו באין שום חולי מותר לכחול ולומר דאין כן דעת הרי"ף ז"ל. וכן אם היו סוברים כן מדעת עלמם לחלוק על הרמז"ל ג"כ ודאי דלא היו שותקין מלומר דעתם ולהשמיענו דדעתם הוא דוקא במקום חולי קלת אז מותר לכחול. אלא ודאי דגם הם סוברים דאעפ"י שאין שם חולי כלל מותר לכחול כדעת הרמב"ם ז"ל. ולפ"ז לא זכיתי להבין דעת מרן הטור ז"ל מאין מלא מקום לחלוק ולומר דדוקא בחולי שאין בו סכנה מותר לכחול ומשמע דבלא חולי כלל אסור לכחול:

**והיותר** תמוה בעיני על מרן הב"י ז"ל שהביא מקור האי דינא של לכחול העין וז"ל בפ"ב דבילה (דף כ"ב ע"א) בעי מיני' רב אשי מאמימר מהו לכחול העין ביו"ט כו' עד וכתב הרי"ף והרא"ש דמ"מ גמרינן מהא דאמימר דשרי למכחול ביו"ט ב' של גליות. וכן כתב הרמב"ם בפ' א' מהל' יו"ט וכתב שאעפ"י שאין שם חולי וכתב הרה"מ שהטעם לפי שהנאת הגוף היא עכ"ל הב"י שם. והשתא אם נאמר דס"ל להב"י ז"ל דהטור חולק עם הרמז"ל בזה. אם כן איך שתק ולא ביאר לנו מה דעתם במחלוקתם ומה היא סברת מחלוקתם רק הביא בסתמא דעת הרמז"ל על דברי הטור ז"ל כאילו אין מחלוקת ביניהם כלל במקום אשר לפי הראות מתחלת ההשקפה היא מחלוקת גדולה ביניהם בדין זה:

**ולכן** לולא דמסתפינא מרבותי הייתי אומר בזה דבר חדש. דהטור לא פליג על הרמז"ל בזה וס"ל ג"כ דאפילו אם אין שם שום חולי ג"כ מותר לכחול העין. ומה שכתב דבשני מותר אעפ"י שאין בו סכנה. נלפענ"ד בביאורו דהוא הדין גם אם אין שם חולי כלל רק שמלטער מזה אם לא יכחול העין ומשנה א"ע מהרגלו שהי' רגיל לכחול ג"כ מותר ומפרש דגם מה שכתב הרמז"ל אעפ"י שאין שם חולי מיירי גם כן שמלטער ממניעת הכחול לער של חולי וסובר כדעת המאירי ז"ל שכתב בביאורו על מס' בילה (דף כ"ב) והסביר לנו בדעת האוסרין כבוי דליקה וכבוי הנר ביו"ט מפני ד"א ולכחול העין ס"ל דמותר. וכתב ע"ז ז"ל ולי נראה דמכחול עינא הוא דבר שיש בו לד חולי וכיון דבראשון מותר ע"י א"י בשני מותר מיהו ע"י ישראל עכ"ל. והכוונה בדבריו דעל ידי מניעת הכחול למי שרגיל בו לערו מזה כמו לער חולי. וזהו שכתב המאירי שיש בו ל"ד חולי. והיינו דלערו הוא כמו לער חולי. וכן י"ל דגם דעת מרן הטור ז"ל דחשיב לער מניעת הכחול באדם בריא למי שרגיל בו כמו חולי שאין בו סכנה. ואולי מפרש הטור ז"ל דגם דעת הרמז"ל כן הוא דההיתר הוא מטעם לער של לד חולי כדעת המאירי ז"ל. ולא כהרה"מ ז"ל דהנאת הגוף היא ושוה לכל נפש דא"כ לטעמו הלא גם ביו"ט א' יהי' מותר. וקמפרש דמה שכתב הרמז"ל ואעפ"י שאין שם חולי היינו דחולי ממש אין שם אבל לער של לד חולי אית בו ולכן מותר לכחול:

**עוד** נלענ"ד לומר בעהש"י דלא פליגי הר"מ והטור ז"ל ושניהם מודים דבין שיש שם חולי ובין שאין שם חולי מותר לכחול את העין ביו"ט ב' של גליות וכדמשמע מלשונם שהרמז"ל כתב אעפ"י שאין שם חולי ומשמע מזה דכש"כ היכא שיש שם חולי קלת ודאי דמותר לכחול. וכן מלשון הטור ז"ל שכתב אעפ"י שאין בו סכנה משמעו דכש"כ היכא שאין שם חולי כלל ודאי דמותר דאין לומר דהכש"כ קאי על היכא דיש בו סכנה דזה הוה ידעינן מרֵאש דבריו שכתב אע"ג דבראשון אסור ע"י ישראל אלא א"כ יש בו סכנה ומשמע אבל באין בו סכנה אסור ע"י ישראל ביו"ט ראשון וע"ז מסיק בשני מותר אפילו ע"י ישראל וממילא הוה קאי על אין בו סכנה וא"כ למה מסיק אעפ"י שאין בו סכנה שהם דברים מיותרים ומאי אעפ"י שכתב. אלא ודאי שהשמיענו בזה דכש"כ היכא נא בו חולי כלל ודאי דמותר. ולפ"ז הלא שפיר יש לנו לומר דשניהם מודים לדינא דבין במקום חולי קלת ובין במקום שאין שם חולי כלל מותר לכחול רק עדיין לריך להבין מה סברתם בזה דהרמז"ל כתב רבותא במקום שאין שם חולי והטור ז"ל כתב לרבותא מקום שיש שם חולי שאין בו סכנה ובמאי פליגי:

**ונקדים** לזה מה דאיתא בירושלמי פ"ד דבילה הלכה ד' אמר ר' נסא ויאות כן אנן אמרין הדא קילוריתא שרא מישף ומכחיל מינה ביומא טבא. ופירש שם בעל קה"ע ז"ל ז"ל. מותר לשפשפן ולכחול ממנו ביו"ט כו'. והקשה שם בשיורי קרבן ז"ל וקשה מאי איריא ביו"ט הא אפילו בשבת שרי דגרסינן בירושלמי דשבת (דף מ"ח) (והוא פ' י"ז סוף הלכה ב') אמר ר' סימון שרא ליה ר' אבהו מישב קילורין בשבת ואין לומר דהתם בחולי שיש בו סכנה איירי דא"כ מאי קמש"ל ר' סימון. אלא ודאי דבחולה שאין בו סכנה איירי וא"כ מאי קמש"ל דביו"ט שרי *) ויש לומר דבשבת איירי לשמור

*) הגה"ה. ואנכי בעו"ד ל"ז להבין קושיתו. דבפשטות יש לומר גברא אגברא קרמית. דכן אמנם דר' אבהו התיר גם בשבת עכ"ז י"ל דר' נסא לא ס"ל כן אלא רק דוקא ביו"ט שרי ולא בשבת. ובפרט דבלאה"כ הלא לא קיימא לן לא כר' אבהו בשבת ולא כר' נסא ביו"ט. דהא אנן קיי"ל ביו"ט א' אסור לכחול ע"י ישראל. אמנם היותר תמוה בעיני הלא הוא בעלמו פירש שם בשבת בפירושו בקרבן העדה כתב ז"ל התיר לו ר' אבהו ליטול הקילורות בשבת ופירש שם על מה דאיתא שם דר' אבהו התיר מיסיב בקילורות. ופירש על לשון מיסיב שהוא ליטול. והיינו לסלק הקילורות מעל המכה ומדמה שם למתט ליטול את הקוץ עיי"ש. וכן פירש שם הפ"מ ז"ל וז"ל מיסיב קילורית כו' אם מלטער אותו מותר ליטלו הימנו עכ"ל ולפי"ז הלא אין כאן שום התחלת קושיא. דהתם בשבת מיירי לסלק הקילורית מעל המכה וזה ודאי מותר אפילו בשבת. וכמו דקיי"ל באו"ח סי' שכ"ח סעיף כ"ב מעבירין גילדי מכה וסכין אותן בשמן כו' והוא ברייתא ערוכה בשבת (דף נ"ג ע"ב) ואפילו

לשמור וכאן ביו"ט קמשמע לן דאפילו לרפואה שרי אי נמי בהיפך בשבת איירי שצריך לו לרפואה התירו. וביו"ט אפילו לשמור בעלמא נמי שרי עכ"ל. הרי לנו מבואר דיש כאן בדין זה שתי סברות מתהפכות. אם יותר מסתבר להקל לשמור מלרפואה או להיפך דלרפואה מסתברא יותר להקל מלשמור. ולפ"ז יש לומר דהרמב"ם ז"ל סובר דלשמור חמור מלרפואה ומ"מ סובר דגם לשמור מותר לכחול ביו"ט שני של גליות ולכן כתב הרבותא דאף במקום שאין שם חולי וכוחל לשמור ג"כ מותר לכחול וכש"כ במקום חולי קלת ודאי מותר לכחול. והטור ז"ל סובר להיפך דלרפואה חמור יותר מלשמור. ולכן השמיענו דאפילו במקום חולי דצריך לרפואה אעפ"י שאין בו סכנה מותר וכש"כ היכא דכוחל לשמור ודאי דמותר לכחול ואין הכי נמי דלדינא שניהם מודים דבין לרפואה ובין לשמור מותר ביו"ט ב' של גליות:

**ולפי"ז** אתי שפיר מה שלא הביא אחד מהפוסקים דהטור חולק עם הרמב"ם ז"ל בזה. וגם מרן הב"י שתק בזה ואדרבה הביא דעת הרמב"ם על דברי הטור דלפי הנראה אנו רואין שמשוה דיעותיהם וכמו שהארכנו לעיל אשר לפום רהיטא נראה דחולקים. אמנם לדברינו הכל ניחא דאנו יכולין למימר באמת דאין מחלוקת ביניהם לדינא וכדברינו. ולפ"ז יש לנו לומר דגם כוונת מרן המחבר ז"ל שכתב וכן לכחול את העין כו' בשני מותר אפילו ע"י ישראל ג"כ כוונתו דבין בחולי שאין בו סכנה ובין לאדם בריא שכוחל לשמור או להנאתו מותר לכחול ולכן כתב סתמא ואף כי מרן המג"א והא"ר ז"ל כתבו דדעת המחבר דוקא במקום חולי שרי מ"מ הנראה לפענ"ד כתבתי:

**אח"ב** זכיתי לקנות ספר נהר שלום להגאון מהר"ש ויטורא ז"ל ומצאתי שכתב בסי' תל"ו כנ"ב ז"ל שאר חולי מסתמיות לשון הש"ע נראה דפוסק כהרמב"ם שהביא בב"י דאפילו אין שם חולי כלל שרי לכחול ביו"ט ב'. וא"כ נראה דלא דייק כולי האי לשון הרמ"א שכתב עליו או שאר חולי וכו' עכ"ל. הרי לנו מבואר דגם הוא מפרש דעת מרן המחבר ז"ל כמש"כ. אמנם מה שכתב דהמחבר סובר כהרמב"ם כו' ולדברינו הלא אין כאן מחלוקת בין הרמב"ם והטור וכולם מודים דבין לשמור ובין לרפואה שרי וא"כ פסק המחבר ככו"ע ושפיר מדויק מה שכתב הרמ"א או שאר חולי דגם בשאר חולי מותר לרפואה:

---

# סימן לט.

## ביאור רבינו הרמז"ל פי"ג מהל' איסורי ביאה הל' א'.

**רבינו** הרמבמז"ל כתב בהל' איסורי ביאה פי"ג הל' א' ז"ל בג' דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן ובהל' ג' כתב ז"ל וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה שנאמר וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם כו'. וכן הוא בסמ"ג לאוין קט"ז (דף מ' ע"ב) ז"ל וטבילה היתה שם במדבר קודם מתן תורה שנאמר וקדשתם היום ומחר כו' עיי"ש. והקשה שם מהר"א ששון בביאורו על הסמ"ג וז"ל תמיהני שהמחבר מביא ילפותא שאינה אלא לפי הס"ד ולא לפי האמת דבפ' החולץ נפקא ליה מהכא דכתיב ויקח משה את הדם ויזרוק על העם וגמירא דאין הזאה בלא טבילה. ועוד קשה בחומר יותר שהמחבר מביא סוגיא דמסכת כריתות (דף ט') ולשם לא הזכיר הגמ' הילפותא דמקרא קמא וקדשתם וגו' והביא רק ילפותא בתרא דויקח משה ול"ע עכ"ל. גם בעל נחל איתן ז"ל הקשה קושיא זו על רבינו הר"ם והסמ"ג ז"ל (וחידוש הוא שלא הביא מה שכבר קדמו בזה מהר"א ששון ז"ל) וכתב על זה ז"ל ולכאורה הוא קושיא גדולה. אלא די"ל דסוגיא זו אינה מוסכמת שהרי לפי מש"כ האונקלס ויונתן לא היה הזאה בסיני כלל וכן משמע ביומא (דף ד') דאמרינן התם הזאה בסיני מי הוה. ולמאן דס"ל הכי ע"כ יליף טבילה מקרא דוקדשתם והכי תניא במכילתא עכ"ל:

**ומה** שנראה לפענ"ד בזה דרבינו הר"ם והסמ"ג ז"ל ס"ל דהן אמנם דמתחילה סבר הגמ' לדחות מה שרצו ללמוד מפסוק וקדשתם על טבילה ודחו דילמא נקיות בעלמא. אמנם אחרי שהוכיחו דהיה שם טבילה מהא דגמירי דאין הזאה בלא טבילה וגם נשים מלד הסברא דא"כ במה נכנסו תחת כנפי השכינה (ואם נאמר דגם בנשים היה הזאה עיי"ש בתוס' ד"ה ור' יהושע הלא גם בנשים ידעינן מהזאה שהיה בהם טבילה). ולפ"ז יותר יש לנו לומר דגם וקדשתם היום ומחר קאי ג"כ שיתקדשו בטבילה. ותדע דהא בלא"כ יש להקשות למה ליה להגמ' לאשכוחי שהיה טבילה קודם מ"ת מהא דהזאה. הלא בלא"כ היו צריכין לטבול מפני קריין ובע"ק אסור בד"ת. ודוחק לומר דכולהו ס"ל כר"י ב"ב דבע"ק מותר בד"ת. ובהדיא מלינו בירושלמי שבת פר"ט הל' ג' אר"י מדברי כולם טבולי יום קבלו ישראל את התורה. הדא דאת אמר בנשים. אבל באנשים כבר טהרו. מה טעם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם עכ"ל. וזה לשון ק"ע ד"ה וקדשתם הרי שביום מחר כבר כבסו השמלות וכש"כ שטהרו עצמן בטבילה כו' עכ"ל. ובשיורי קרבן שם כתב ז"ל וקשה דילמא דוקא השמלות היו צריכין לכבס בין היום למחר שהרי ביום ג' לא היו יכולין לכבס דשבת היה. משא"כ בני אדם כבר היו יכולין לטהר בליל שבת. וי"ל דא"כ היום ומחר ל"ל פשיטא שיכבסו השמלות בין היום למחר. אלא ודאי ללמד גם על בני אדם שיטבלו למחר קודם שבת עכ"ל. הרי חזינן דכולם טבלו מטומאת קרי קודם השבת ור' יוחנן למד זאת מפסוק וקדשתם היום ומחר. ולפ"ז אנו מוכרחין לומר דגם ר"י סובר הא דלא בעי הגמ' ביבמות (דף מ"ו ע"ב) ללמוד מפסוק וקדשתם ומדחה דילמא נקיות בעלמא. היינו שאין מוכרח לומר כן דהפסוק מורה לחייבו בטבילה. והיינו מק"ו דכיבוס בגדים אין מוכרח לומר שהיה שם טבילה. אמנם אחרי שידענו שהיה שם טבילה מהא דאין הזאה בלא טבילה. או בנשים ידענו מהסברא דא"כ במה נכנסו כו' ודאי דהשתא יותר טוב לאוקמי גם הפסוק דוקדשתם קאי על הטבילה וכמו שמוכח גם מהיום ומחר דכתיב בקרא דהיה הגווי על הערב שמש. ולפ"ז הלא שפיר לדקו דעת רבינו הרמב"ם והסמ"ג ז"ל שהביאו פסוק זה של וקדשתם. יען דלפי המסקנא עיקר הילפותא הוא מפסוק וקדשתם. גם לפי תלמוד שלנו מפסוק זה דבא בדרך גווי לישראל:

---

# סימן מ.

## ביאור דברי רבינו האי ז"ל המובא בט"ז סי' תקנ"ה.

**מרן** הט"ז ז"ל כתב באו"ח סי' תקנ"ה ז"ל כתוב בטור כתב רבינו האי אבל שאל יום ז' שלו בט"ב מה שהוא אסור בט"ב כגון רחילה סיכה נעילת סנדל תשמיש עומד באיסורו כל היום. אבל דברים המותרים בו ואסורים באבל כגון עיטוף וכפיית המטה והסרת תפילין הרשות בידו אם רצה להמתין עד הערב

---

ואפילו בגמר מכה דאינו אלא לתענוג נמי שרי ועיי"ש. אבל כאן בבילה הלא איירי הירושלמי לשום הקילורית על העין דשרי לפי פירוש הקרבן עדה (דלפי פירוש פני משה כאן אסור גם ביו"ט עיי"ש) וזה אינו מותר אלא רק דוקא ביו"ט ולא בשבת ואין כאן קושיא כלל:

הערב ימתין ואם ירצה להסר מנהג אבילות מיד יעשה. ואינו מבין מש"כ דברים המותרים בו ואסורים באבל כגון סילוק תפילין שהרי גם אבל מותר מיום א' ואילך עכ"ל ועיין בט"ז שמביא מה שתירץ הב"י בזה והוא מקשה על פירושו. ומרן הט"ז כתב בזה ז"ל אלא דנ"ל דהאי דפליגי ר"א ור"י בחלילה היינו אם הוא מחויב לחלוץ. דר"א ס"ל אינו מחויב לחלוץ. ור"י ס"ל חייב לחלוץ. וא"כ מי שרוצה להחמיר על עצמו ולחלוץ מאי למיעבד הכי כו'. וא"כ יתבארו דברי רבינו האי בדרך זה דכבר קיי"ל ביום ז' דמקצתו ככולו ובדברים האסורים בט"ב ודאי אסור כל היום עד הלילה. וע"כ אמר רבינו האי דבענין האסור מחמת ט"ב ומחמת אבל אסור כל היום ולא מהני כאן מקצתו ככולו כיון דמצד ט"ב אסור כל היום. והיא גופה קמ"ל דבט"ב אסור כל היום מה שאסור בו. אבל בדברים שמותרים מחמת ט"ב ואסורים מחמת אבל כגון עיטוף וכפיית המטה והסרת תפילין לר"י וכ"מ במי שרוצה לעשות מלאה יתירתא שנוהג לחלוץ תפילין כל ימי אבלות. וא"כ בזה הדבר ב' סברות. הא' כיון שמצד האבלות מותר מיד פי' לאחר שעמדו המנחמים. ה"נ מותר ביום זה שהוא ט"ב. ויש סברא אחרת כיון דבזה היום יש איסור באיסור ט"ב עד הלילה נמשך זה גם להאסורים מחמת אבלות אע"ג דבזימנא אחריתא הוה מקצתו ככולו. מ"מ בזה היום נמשך האיסור כל היום. בזה אמר רבינו האי ז"ל הרשות בידו אם רוצה להמתין. ר"ל ענין איסור שלו שרוצה להמשיכו עד הערב ימתין ויש לו טעם כיון דאיסור ט"ב נמשך עד הלילה. ה"נ נמשך איסור אבילות ביום זה. ואם רוצה להסיר מנהג אבילות מיד אחר שעמדו המנחמים יכול לעשות כן אע"פ שאיסור ט"ב נמשך עד הלילה מ"מ אינו גורר עמו איסור אבילות. זה נ"ל נכון מאד בפי' דברי רבינו האי עכ"ל הט"ז:

**ואנכי** בענ"ד צ"ז להבין גם תירוצו של מרן הט"ז ז"ל. דלפי פירושו בכונת רבינו האי ז"ל דמפרש דמה שאמר ר"א מכאן ואילך אינו חולץ היינו דאינו מחויב לחלוץ בבאו פנים חדשות ולר"י מחויב לחלוץ. הנה מלבד דזה דבר חידוש גדול. אלא עוד זאת נלע"ד דזה דבר רחוק מהדעת דיסבור ר"א על מצות תפילין שתלוי בדעת האבל. דממ"כ אם סובר ר"א דמותר לאבל לילך בתפילין אף כשבאו פנים חדשות. א"כ למה יקיל האבל במצוה חמורה כזו לחללו עבור הפנים חדשות ואם ס"ל דאסור או בתפילין א"כ הלא מחויב לחלצן ואיך נוכל לומר דמצוה חמורה כזו תלוי בדעת ורצון האבל *):

**ומלבד** כל אלה יקשה לכאורה דהא אחרי שפסק עולא הלכה כר"א בחלילה והלכה כר"י בהנחה איבעיא להו בשני לעולא חולץ או אינו חולץ (עי"ש במס' מועד קטן דף כ"א ע"א) וטעם האיבעיא נלע"ד לומר אי אמרינן מאחר דלר"א אסור להניח בשני. ולר"י אפילו מכאן ואילך אם באו פנים חדשות חולץ ולכן צריך לחלוץ בשני (עיי"ש בתוס' ד"ה חולץ) או דילמא מאחר דפסק כר"א בחלילה היינו דביום דמותר להניח אינו חולץ וא"כ אחרי דפסק כר"י דבשני מותר להניח ולכן אינו צריך לחלוץ לפי דעתו שפסק כר"א בחלילה דביום שמותר להניח א"צ לחלוץ. ולפ"ז הלא אם נאמר דלר"א דאמר אינו חולץ היינו דא"צ לחלוץ וכשחולץ איכא בזה ביטול מ"ע א"כ שפיר איכא לספוקי כאמור לעיל בטעם האיבעיא. אבל אם נאמר דמה שאמר ר"א אינו חולץ היינו דאינו מחויב לחלוץ ואם רצה חולץ אף לדעתו ואין בזה ביטול מצוה. הלא יקשה לכאורה מאי קא מספקא להו בדעת עולא אחרי דלר"א אסור להניח ולר"י מחויב לחלוץ כשבאו פנ"ח ואפילו לר"א הלא גם ביום שמותר להניחן אם ירצה לחלוץ כשבאו פנים חדשות רשאי ואין כאן ביטול מצוה. א"כ הלא ודאי דלכל הדיעות טוב לחלוץ ומאי קא מיבעיא ליה לעולא וכמו דבאמת פשט כן הגמ' וכמו שכתבו שם בתוס' ד"ה חולץ בטעם הדבר רק דהתוס' כתבו כיון דלר"א אסור להניח ולר"י אפילו חולץ עיי"ש. אמנם אם נאמר דגם לר"א מותר לו לחלוץ אין כאן שום התחלת ספק ובודאי צריך לחלוץ וכאמור:

**עוד** יקשה לענ"ד מהא דאמר רבא התם כיון שהניח שוב אינו חולץ וא"כ אם נאמר דמה שאמר ר' אליעזר אינו חולץ היינו דאין צריך לחלוץ ואיכא ביטול מצוה אם חולץ שפיר יש לנו לומר דרבא סובר כר"א. ופסק נמי כעולא דהלכה כר"א בחלילה וכר"י בהנחה. אך בזה פליג על עולא דעולא סובר דיען דלר"א אסור להניח בשני ולר"י מותר להניח רק שמחויב לחלוץ כשבאו פנים חדשות לכן ס"ל לעולא דחולץ ומניח אפילו מאה פעמים. ורבא פליג עלי' בסברא זו וסבירא לו דאחרי דפסקינן כר"א דבכל יום דמותר להניח אינו חולץ. ולכן כיון דקיימא לן כר"י דמותר להניח ביום שני וכיון שהניח שוב אינו חולץ (ומדויק לפ"ז לשונו שאמר כיון שהניח כו'). אבל אם נאמר דגם לר"א מותר לחלוץ כדעת מרן הט"ז ז"ל ואין בזה ביטול מצוה. יקשה לכאורה דא"כ רבא דלא כמאן דהא לר"י מחויב לחלוץ ולר"א רשאי לחלוץ (ומלשונו דרבא שאמר אינו חולץ משמע דאינו רשאי לחלוץ) וכן לר' יהודה בן תימא ג"כ צריך לחלוץ ומאין מצא רבא מקום לחלוק על כל הני תנאים:

**ומה** שנלע"ד בעה"י בכוונת רבינו האי ז"ל דלא תקשה עליו כ"כ קושית מרן הטור ז"ל כשנקדים תחלה לבאר מה שיש לעיין בהא דאמר ר' שמעון במ"ק (דף כ"א ע"ב) מי שבא ממקום קרוב ואפילו בא ביום ז' מונה עמהם והכי קיי"ל ביור"ד סי' שע"ה סעיף ח'. ויש להסתפק בזה דאם בא ביום ז' בבוקר קודם עלות השחר איך יתנהג בתפילין באותו יום מי אמרינן כיון דאצלו היא שמועה קרובה והוא יום ראשון אצלו פטור מתפילין כמו דקיי"ל בסי' שפ"ח עיי"ש בט"ז וש"ך או דילמא אחרי שהוא מונה עמהם והוה אצלו יום ז' וחייב בתפילין:

**ומה** שנלע"ד בזה דלטעמא של ר' יהושע מה שאבל פטור מתפילין ביום ראשון מדכתיב ואחריתו כיום מר וביום הראשון מריר לבו טובא ומטולל בעפר ואין זה פאר לתפילין. א"כ ודאי דהדעת נותן דגם בדין זה פטור מתפילין. דהא אע"פ דנחשב אצלו ליום שביעי של אבילות דהא מונה עמהם. מ"מ באמת הלא אצלו הוא רק יום ראשון ומריר לבו טובא ומתעולל בעפר לכן נלע"ד דודאי פטור מתפילין **):

**והנה** הא ודאי דאיכא חיוב על האבל גם ביום ז' להתאבל כל היום רק מאחר דקיי"ל בכל מקום מקצת היום ככולו ע"כ מקילין גם באבל במקצת יום ז'. אמנם אם ירצה האבל להתאבל כל יום הז' ודאי הרשות בידו ואולי גם מצוה איכא בזה:

אחר

*) הגה"ה. אחר איזה שנים קניתי ספר נהר שלום והוא פירוש ארוך על או"ח בדברי מרן הט"ז והמג"א ומצאתי שמה שהקשה כן וז"ל שם על דברי הט"ז ולשון אינו חולץ דקאמר ר"א וכן הלשון שאמר רבא שם בגמ' כיון שהניח שוב אינו חולץ לא משמע הכי לע"ד וכן בדין דכיון דמצוה עביד כ"ז שהם עליו איך יהי' תלוי ברצונו לחלצן כיון שאינו מחויב לחלוץ מחמת האבל עכ"ל. ועיי"ש מש"כ בכוונת ר"ה:

**) הגה"ה. ולולא דמסתפינא הייתי אומר בטעם פלוגתת ר"א ור"י בפנים חדשות דלר"א אינו חולץ ולר"י חולץ עיי"ש במ"ק (דף כ"א ע"א). נלע"ד בטעמם ע"פ מה דמצינו בחתן לענין ז' ברכות דיש חילוק מיום שני של אחר החופה ואילך דבאיכא פנים חדשות מברך כל ז' ברכות ואם לאו אינו מברך. והטעם בזה יובן מדברי הפוסקים דכשבאו אנשים חשובים אשר עבורם תגדל שמחת החתן ושושביניו ומרבין המשתה עבורם לכן צריך לברך כל ז' ואם לאו אין השמחה גדולה כ"כ אין

צריך

**אחר** כותבי כל זה מצאתי בספר זכור לאברהם חלק יור"ד בהל' אבל אות ג' שכתב ז"ל על מה שכתב מרן סי' שע"ט סעיף ח' דמוגה עם גדול הבית אפילו בא ביום ז' כו'. ואם כשבא ביום הז' הוה לדידיה מקצת יום הז' ככולו. או דילמא צריך לנהוג אבילות כל יום הז' עיין בכ"י רב אחאי שצידד צדדין לכאן ולכאן עי"ש עכ"ל (אחר שנים הרבה נדפס ספר שדי חמד ומצאתי בחלק אסיפת דינים מערכת אבילות אות ע"ד שמכריע כסברא הראשונה). ולפ"ז אם נאמר כסברתו השניה דמי שבא ממקום קרוב לבית גדול הבית ביום ז' לא אמרינן בו מקצת היום ככולו וחייב להתאבל כל היום. הלא ודאי דפטור מתפילין כל היום דהא לדידיה הוא יום ראשון ומרר לבו טובא (להפוסקים דס"ל דביום שמועה קרובה פטור מתפילין ועיין בחבורנו חלק ראשון מתת ידו סימן ו' שהארכנו בזה וכתבנו כדעת הפוסקים דפטור:

**אמנם** אף אם נאמר כסברתו הראשונה דגם אצלו אמרינן מקצת היום ככולו ואם רוצה הרשות בידו שלא להתנהג באבילות אחר שעמדו המנחמים ממנו דנגרר אחר גדול הבית ואם יעשה כן ודאי דהתחייב בתפילין כמו שאם הי' יום ז' ע"ב דהמנהג שמניחין תפילין במנחה. ומטעם דהא חזינן דלא מריר ליביה דהא אינו מתנהג גם בשאר האבילות. מ"מ אם מריר לביה על מתו ומתנהג אבילות כל היום ודאי דפטור מתפילין כל היום דהא חזינן דמריר לביה. ובאמת הוא אצלו יום ראשון ופטור מתפילין:

**וזה** הנלע"ד בכוונת רבינו האי ז"ל דמיירי בכה"ג היכא דבא ממקום קרוב ביום ז' דמוגה עמהם ועכ"ז הרי באמת אצלו הוא יום ראשון לגבי הנחת תפילין וכאמור לעיל. ולכן כתב אבל שחל יום ז' בע"ב כו' אבל דברים המותרין בו ואסורין באבל כגון עיטוף וכפיית המטה והסרת תפילין ומיירי בגונא דלעיל הרשות בידו אם רצה להמתין עד הערב ימתין. ומיירי נמי כמש"כ לעיל דאם מריר לביה טובא ורוצה להחמיר באבילות כל היום אז פטור מתפילין כל היום. ואם ירצה להסר מנהג אבילות מיד יעשה והוא ג"כ כמש"כ. ואחרי שהסר ממנו אבילות ע"כ חייב בתפילין דהא אנו רואין דלא מריר לביה וטוב לו. כנלע"ד:

**אחר** שנים רבות כאשר יצא לאור שו"ת שארית יעקב מצאתי בסי' פ"ב דנשאל אם הבא לגדול הבית ביום ז' חייב בתפילין והשיב דחייב. ולפענ"ד יש לעיין בזה הרבה דנראה לי לפי מש"כ דתלוי אם מתנהג באבילות כל היום פטור מתפילין ואם מסלק ממנו האבילות במקצת היום אז ודאי חייב גם בתפילין:

---

# סימן מא.

## תירוץ על קושית המ"א ז"ל איך אנו אומרים בשבועות זמן מתן תורתנו.

**המ"א** ז"ל ריש סי' תצ"ד כתב ז"ל קשה לי איך אנו אומרים בשבועות יום מתן תורתנו הלא קיי"ל כר' יוסי דאמר בז' בסיון נתנה תורה דקיי"ל דבעי לפרושי ו' עונות כמש"כ ביו"ד סי' קצ"ו ולדידן לעולם שבועות בו' בסיון. ובאמת הרמב"ם ז"ל פ"ה מהל' אבות הטומאה פסק דאין צריך לפרוש רק ג' עונות כו' וא"כ מנהגינו הוא ע"פ הרמב"ם כו' ועיי"ש במחצית השקל מש"כ בביאורו (ועיין בהקדמה הראשונה מה שכתבנו לתרץ קושיא זו באופן אחר):

**ולפענ"ד** נראה דהכתי תיקשי לפי מה דאיתא במסכת ראש השנה (דף ו' ע"ב) כדתני ר' שמעיה עצרת פעמים ה' ופעמים ששה ופעמים שבעה הא כיצד שניהם מלאים חמשה. שניהם חסרים שבעה. אחד מלא ואחד חסר ששה עכ"ל הגמ'. וא"כ הלא בחמשה בסיון לא מצינו לחד מנהון שיאמר שנתנה בו תורה ומ"מ כששניהם מלאים ויום החמשים לעומר הוא בה' בסיון וכמש"כ שם רש"י ז"ל שניהם מלאים ניסן ואייר כו' מלא להו חמשים בחמשה בסיון עכ"ל. ומ"מ אומרים גם בו מתן תורתנו. וע"כ לומר בטעמא של דבר דהתורה צותה וספרתם לכם וגו' עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם וגו' וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש וגו'. אנו רואין שהתורה כתבה לעשות יום חג השבועות ביום חמשים לספירה באיזה יום בסיון שתחול בחמשה או בו' או בז' וכמש"כ ברש"י ז"ל דלעיל. וא"כ לפי מנהגינו שלעולם אחד מלא ואחד חסר ולעולם חל עצרת בו' בסיון שהוא נ' לספירה ושפיר אומרים בו יום מתן תורתנו. ומ"מ עדיין תיקשי לן קושית מ"א ז"ל איך תיקנו לכתחילה לומר בתפילה לשון יום. או כנוסחתנו זמן מתן תורתנו. אחרי דבה' ובו' בחודש לא נתנה תורה. והיה להם לאנשי כנה"ג לתקן לומר בלשון אחר שלא יהיה נראה ח"ו כדובר שקרים:

**ומה** שנלענ"ד ע"פ מה דאיתא בשבת (דף פ"ח ע"א) דרש ר' סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ס' רבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו ב' כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע וכיון שחטאו בעגל ירדו ק"כ רבוא מלאכי חבלה ופירקום כו' ובתוס' ד"ה ירדו כו' כתבו ז"ל ואע"ג דגדולה מדה טובה ממדת פורעניות הכ"כ גדולה היא שמלאך טוב היה קושר ב' כתרים ומלאך חבלה לא היה בו כח רק להסר אחד עכ"ל. אנו רואין דהתוס' ז"ל מפרשים. יען שהיה ס' רבוא ישראל לכן באו ס' רבוא מלאכי השרת והיה לכל אחד מישראל מלאך אחד. ולא זכיתי להבין דלפי דבריהם יקשה לכאורה לשון הגמ'. ירדו ס' רבוא מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו כו' דבלשון זה משמע דלכל אחד ואחד מישראל היה לו ס' רבוא מלאכי השרת. וכן משמע נמי מלשון קשרו לו. דלדעת התוס' ז"ל הכי הול"ל קשר לו או קשרו להם:

**ולולא** ד"ק נלע"ד בביאור הגמ' ע"פ מה דאיתא בשע"ת לר"י ז"ל בשער השני אות ו' כתב ז"ל כאשר ישמע מוסר החכמים יקשיב כו' ויקיים עליו להיות עושה ככל אשר יורהו תופשי התורה מן היום ההוא ומעלה. ומעת אשר קבל זאת במחשבתו קנה לנפשו זכות ושכר על כל המצות והמוסרים כו' וכן אמרו חז"ל וילכו ויעשו בנ"י וכי מיד עשו והלא לא עשו עד י"ד בחודש אלא כיון שקבלו עליהם לעשות מעלה עליהם כאילו עשו מיד. ואמר באבות דר' נתן כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת שנאמר נעשה ונשמע. ביאור הדבר כי האיש אשר קבל על נפשו בלב נאמן לשמור ולעשות על פי התורה אשר יורוהו כו' יש בידו מן היום הזה שכר

---

צריך לברך הז' ברכות רק אשר ברא. ואולי זה הטעם מה דבשבת אינו צריך פנים חדשות יען כי אז בלאו הכי השמחה גדולה אצלם מצד שמחת השבת. כמו כן להיפך ר"ל באבל ג"כ הטבע כן כשבאין פנים חדשות לנחמו מתרבה צערו אצלו ונתמרמר לבו ועי"כ ר"א דס"ל דג"י אסור בתפילין ולמד מדכתיב ויתמו ימי בכי וגו' לכן ס"ל דאחר הג"י אף שבאו פנח"ד אינו חולץ אע"ג דעל ידיהם נתמרמר לבו יותר מ"מ חייב בתפילין דלדידי' אינו תלוי במרירות הלב רק בזמן הבכי תלוי וזמן הבכי אינו רק ג' ימים. ועיין מש"כ בחבורנו מתת ידו ח"א סי' ו' בד"ה אך כו' שהבאנו שם דברי המרדכי במ"ק סוף סי' תתל"ד שכתב כן להדיא וז"ל ולר"א כיון דאמרינן שלשה לבכי אין דרך פאר בג' ימי הבכי עכ"ל. אמנם לר"י דתלוי הטעם במרירות הלב ולמד מדכתיב אחריתה כיום מר לכן ס"ל דבכל עת שבאו פנים חדשות אשר עי"ז נתמרמר לבו יותר לכן ס"ל דחולץ. כן נ"ל בטעם פלוגתת ר"א ור"י:

שכר על כל המצות אשר שמעה אזנו מדברי התורה ועל הדברים אשר לא גלו אזנו עליהם וקנה זכות על הנגלות אליו ועל כל הנעלם מעיניו כו' עכ"ל רבינו יונה ז"ל:

**וכן** כתב מרן בעל קרית ספר ז"ל בהקדמה פ"ז דרך ב' ז"ל כשקבל האדם לעשות כל מה שנלטוה מפי הגבורה הרי הוא כאילו עשאן והקבלה ע"י הקריאה תחשב כמעשה כמו שנאמר בישראל כשצוה משה רבינו בפסח כתיב ויעשו בנ"י את הפסח בראשון וכו'. נראה שהעשיה הראשונה קרא הכתוב עשיה ע"י קבלה ושמועה. וכן אמרו בספרי וזכרתם ועשיתם את כל מצות ה' מכאן שהזכירה כמעשה. א"כ על דרך זה יוכל כל אדם לקיים כל המצות שיעשה אותם שאפשר לו לעשותם ויקבל על עצמו לעשות אותם כו' והמצות שאי אפשר לו לעשותם שאינו מצווה בהם כמצות כהנים וזולתם בקריאה בהם ובקבלתם אילו נצטוו נחשב לו כאילו עשה וזה הדרך כולל כל המצות אף בזמן שאין בית המקדש קיים וכמו שאמרו זאת התורה לעולה ולמנחה כו' כי בקריאת תורת עולה ומנחה נחשב כאילו עשאם ואפילו הוא ישראל כו' עיי"ש שהאריך ביסוד זה:

**אנו** יודעים מד"ק ומהראיות שהביאו ממאמרי רז"ל כי המקבל עליו ללמוד התורה. אזי בעת הקבלה יש לו שכר כאילו כבר למד כל התורה כולה וכן בקיום המצות דבעת שמקבל עליו לעשות המצוה יש לו שכר כאילו עשה ועיין בהקדמה השניה שלנו שביארנו בזה כמה מאמרי רז"ל עיי"ש היטב ויש לנו עוד אריכות דברים בענין זה אך קצרתי:

**עוד** איתא במדרש רות הנעלם ז"ל אם תזכה באורייתא כל אות ואות יהיה מלאך דיעזרך עכ"ל עיי"ש בראשיתו ד"ה פתח כו':

**עוד** איתא בספר שמע שלמה למהר"ש אלגאזי ז"ל שם בהקדמת רש"ק שנשאל ממהר"י ספר ז"ל על הא דאמרינן ישראל ר"ת יש ששים רבוא אותיות לתורה הא לא הוי כולי האי רק התלי בריות. והשבתי לו ע"פ מה שכתב הלבוש ז"ל סימן ל"ו כי תמונת האותיות הם. הא) תהיה דומה לשני יודין ו' וכדומה עיי"ש סודם ולפי חשבון הנ"ל הם ס' רבוא אותיות לתורה ומניתי איזה פרשיות לפי חשבון הנ"ל ומ:אתי מכוון הדבר עכ"ל עיי"ש (עיין בסי' א' מה שהארכנו בענין זה בדברי הלבוש ז"ל). הרי לפנינו שלשה הנחות. א) דיש ס' רבוא אותיות לתורה. ב) דמכל אות שלומד נברא מלאך מליץ. ג) דבעת שמקבל ללמוד יש לו שכר כאילו כבר למד. ע"פ זה מבואר הגמ' בפשיטות דבשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע וקבלו עליהם ללמוד התורה חשב להם הקב"ה כאילו כבר למדו כל התורה שיש בה ס' רבוא אותיות ונבראו אצל כל אחד מישראל ס"ר מלאכים והיו לכל אחד מישראל ס"ר מלאכים. וזהו שאמרו בגמ' דבאו ס"ר מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל דייקא. היינו המלאכים שנבראו מקבלתן את התורה. וקשרו לו דייקא ב' כתרים. אמנם כשחטאו בעגל ידוע מה שאמרו רז"ל כל המודה בע"ז כאילו כופר בכל התורה וא"כ הלא היה צריך להיות לכל אחד ואחד ס"ר מלאכי חבלה. ובאמת לא חשב להם הקב"ה במדת פורעניות אלא רק אותן שני העבירות שעברו על שני הדברות. אנכי. לא יהיה לך. ומכל עבירה ועבירה נברא מחבל אחד והיה לכל אחד ב' מחבלים וכיון שהיה ס"ר ישראל ולכל אחד היה ב' מחבלים א"כ היו ק"כ רבוא מחבלים. ובזה לא אמרו שהיה לכל אחד ואחד מישראל אלא רק ס"ה בכולם היה ק"כ רבוא וא"כ שפיר מרובה מדה טובה ממדת פורעניות. דבמדה טובה היה לכל אחד ואחד ס"ר מלאכי השרת. ובמדת פורעניות לא היה לכל אחד ואחד רק ב' מלאכי חבלה. כן נלענ"ד ליישב קושית התוס':

**והנה** ידוע דישראל אמרו נעשה ונשמע בחמשה בסיון (עיין רש"י שמות כ"ד פסוק ד') וכיון דע"י שאמרו נעשה ונשמע חשב להם הקב"ה כאילו למדו אז כל התורה באותו יום דהא הקבלה נחשב כמעשה כמו שהארכנו לעיל. א"כ הלא כשחל בחמשה בסיון שפיר נוכל לומר יום מתן תורתנו. וכן כשחל בששי בסיון י"ל ג"כ יום מתן תורתנו והוא ע"פ מה דאיתא במס' ראש השנה (ד' כ"ז ע"א) בתוס' ד"ה „כמאן מצלינן" כו' שכתבו שם ז"ל ומה שיסד ר' אליעזר הקליר בגשם דשמע"ל כר"א דאמר בתשרי נברא העולם ובשל פסח יסד כר' יהושע אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלקים חיים ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן עכ"ל. אנו רואין מזה דמה שעלה במחשבה לפניו ית' נחשב למעשה וכאילו כבר נברא ומה שאנו אומרים בגשם דשמע"ל דבתשרי נברא העולם אין זה דובר שקרים מפני דהמחשבה הוי כמעשה. וא"כ גם בזה הלא ידוע שהקב"ה רצה ליתן התורה בששי רק משה רבינו הוסיף יום אחד מדעתו. וכיון דמחשבתו ית' היה ליתן את התורה בששי הלא מחשבתו ית' נחשב כמעשה וכאילו היה נותן את התורה בששי וא"כ הלא גם בששי נוכל לומר יום מתן תורתנו כפי מחשבתו של הקב"ה. ובשביעי שנתנה בו התורה ודאי נוכל לומר יום מתן תורתנו. וא"כ בכל אותן הימים של חמישי וששי ושביעי בחודש שפיר י"ל יום מתן תורתנו ומתורץ בזה קושית המ"א ז"ל:

---

## סימן מב.

### אם נשים מחוייבות לאכול בעריו"כ כמו האנשים:

**איתא** בשו"ת רעק"א ז"ל סי' ט"ז ז"ל אני נבוך בכל נשים אם חייבות לאכול בעיו"כ דאפשר הן פטורות כמו מכל מ"ע שהזמ"ג או לא. כיון דקרא מפיק לה בלשון בתשעה לחודש בערב כו' לומר דהוי כאילו התענה תשיעי ועשירי ממילא כל שמחוייב בתענית עשירי מחוייב לקיים ועניתם כו' לאכול בתשיעי. ול"ע לעת הפנאי עכ"ל:

**ומה** שנלענ"ד ע"פ מה דאיתא במס' שבועות (דף כ' ע"ב) מיתיבי שוא ושקר אחד הן מאי לאו מדשוא לשעבר אף שקר נמי לשעבר כו'. מידי איריא הא כדאיתא והא כדאיתא. ומאי דבר אחד דבדיבור אחד נאמרו כדתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכול לשמוע. בשלמא התם בדיבור אחד נאמרו כדרב אדא בר אהבה דאמר נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה דאמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי כו' אלא הכא למאי הלכתא מבעי ליה כו' אלא אימא כשם שלוקה על שקר כך לוקה נמי על שוא עכ"ל הגמ' *):

**אלמא** דכל היכא דשני ענינים נאמרו בדיבור אחד אתא לדרשא ולאקושי זה לזה ולמימר דכל מה דאיתא בזה יש בזה ומי שמחויב בזה מחוייב בזה. וא"כ הכא נמי כיון דאכילת תשיעי וענוי של עשירי נאמרו בחד דיבור של ועניתם וגו' ואכילת תשיעי נחשבת ג"כ כמו ענוי והכל אחד. א"כ ודאי דכל מי שמחוייב להתענות בעשירי מחויב לאכול בתשיעי. וכמו דמסתבר למרן רעק"א ז"ל למימר באופן השני ורצה ללמוד זה מדכתיב בתשעה לחודש בערב. אמנם לדברינו כיון דכללה התורה שניהם היינו אכילת תשיעי וענוי העשירי בתיבה אחת של

---

*) הגה"ה. ויותר מזה איתא בילקוט פ' יתרו רמז רצ"ה ז"ל זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים שניהם בדיבור אחד נאמרו ערות אשת אחיך יבמה יבא עליה שניהם בדיבור אחד. לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך שניהם בדיבור אחד נאמרו. וכל וגו' נחלה ממטות בני ישראל. ולא תסוב נחלה ממטה למטה נאמר בדבור אחד כו' עיי"ש דכולן לדרשה:

של ועניתם ודאי יש לומר דכל שמחויב בענוי של העשירי מחוייב לאכול בתשיעי. וכ"כ רש"י ז"ל בראש השנה (דף ט' ע"א) ז"ל כל האוכל ושותה כו' דהכי קאמר קרא ועניתם בתשעה אכילת תשעה אני קורא ענוי וכיון דאכילתו ענוי חשיבא כו':

**וכש"כ** לפי מה שכתב רש"י ז"ל ברכות (דף ח' ע"ב) ז"ל מעלה עליו הכתוב כו' והכי קאמר קרא הכינו עצמיכם בתשעה לחודש לענוי המחרת והרי הוא בעיני כענוי היום עכ"ל. וכן ביומא (דף פ"א ע"ב) כתב ז"ל כל האוכל ושותה כו' והכי משמע קרא ועניתם בתשעה כלומר התקן עצמך בתשעה כדי שתוכל להתענות בעשרה כו'. אלמא דכוונת צווי האכילה בעיו"כ היה כדי שיהיה בנו כח להתענות ביו"כ. ורבינו הטור ז"ל באו"ח סי' תר"ד כתב זאת באר היטב וז"ל. תני רחב"ר מדפתי ועניתם כו' וה"ק קרא הכינו עצמיכם בתשיעי לענוי של מחר כו' והוא מאהבת הקב"ה את ישראל שלא צוה להתענות אלא יום אחד בשנה ולטובתם לכפר עונותיהם וציוה שיאכלו וישתו תחילה כדי שיוכלו להתענות ושלא להזיק להם הענוי כו'. והדברים הללו המה מדברי אביו רבינו הרא"ש ז"ל פ' יוה"כ אות כ"ב עיי"ש. ולפי טעם זה בחיוב האכילה של עיו"כ ודאי דאין לחלק בין אנשים ובין נשים דגם נשים כיון דמחוייבות להתענות ביו"כ מחוייבות לאכול בעיו"כ כדי שלא יזיק להם התענית. ואדרבה י"ל דעליהן החיוב יותר מעל האנשים דהא הן חלושות יותר מאנשים וצריכין שמירה יתירה שלא יזיק להן התענית. כן נלענ"ד:

**ולולא** דמסתפינא היה נלענ"ד לומר דהא דנראה מרבינו הרמז"ל בפ' ג' מהל' נדרים הל' ט' דאכילת עיו"כ אינו אלא דרבנן וסמכוהו על פסוק ועניתם וגו' עיי"ש. אמנם לדברי הרא"ש ז"ל דלעיל לכאורה נראה דהוא מה"ת שהרי כתב בטעם האכילה שהוא מאהבת המקום לישראל שלא יזיק להם התענית. וא"כ הלא מתחילת צווי הענוי ביו"כ היה הצווי לאכול בעיו"כ א"כ מוכח דס"ל דאכילה הוא מה"ת רק שיש לומר דהוי כמו הלמ"מ:

**ועו"ד** החידוד אולי י"ל עפ"ז הא דאיתא בראש השנה (דף ט' ע"א) דמקשי הגמ' ודמוסיפין מחול על הקודש מנ"ל. ומביא שם הגמ' דר"ע יליף להו מבחריש ובקציר תשבות. ור"י יליף להו מועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב כו' ומקשי ור"ע האי ועניתם מאי עביד ליה ומשני דמבעי ליה לכדתני רחב"ר מדפתי דהאוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו כו' אשר לכאורה דרשת ר"י מהפשוק לתוס' יוה"כ בכניסתו וביציאתו ולשבת ויו"ט הוא יותר נכון דלדרשת רחב"ר הלא מיותר בהפסוק כל הני תיבות מערב עד ערב תשבתו שבתכם (ועיי"ש בתוס' ד"ה ור"י כו' ובד"ה ור"ע כו'). ונלענ"ד ע"ד החידוד דהא ר"ע ס"ל דמכשירי מצוה אין דוחה את השבת עיין בפ' ר"א דמילה ובכמה דוכתי. אלמא דקסבר דמכשירי מצוה קיל הרבה מהמצוה גופה. ולטעמים דלעיל באכילת עריו"כ כדי שיוכל להתענות ביו"כ הלא הוא רק כמכשירי מצוה ולר"ע הו"א דאינו נחשב אכילת עריו"כ כתענית ביו"כ. לכן השמיענו רז"ל דר"ע ס"ל כרחב"ר דהשמיענו הכתוב דמכשירי זה נחשב כענוי וכמצוה גופה דמי:

---

## סימן מג.

### ביאור המשנה טרף בקלפי והעלה שני גורלות:

**איתא** במס' יומא פ"ד משנה א' טרף בקלפי והעלה שני גורלות כו' וז"ל הרע"ב ז"ל טרף חטף ולקח פתאום בחטיפה כו' ולמה בחטיפה כדי שלא יתכוין להבין במשמושו איזה של שם ויטלנו בימין לפי שסימן יפה היה כשהיה עולה בימין עכ"ל. וכתב שם בתוס' חדשים ז"ל והקשה הרמ"ז ז"ל מה סימן יפה יש אם מתכוין במשמושו. ותירץ דכלפי העם הרואין קאמר שהמה יראו וישמחו. והקשה הש"ל הא לאח"כ כשלא ילבין לשון של זהורית יכלם הכ"ג שידעו למפרע בהעלות השם בימינו שבמתכוין נעשה. ונראה להמגיה לתרץ דברי הרמ"ז שרצונו של הכ"ג להראות סימן יפה בהגורל מפני שנראה בתוך ידו וגנאי ליה אם לא יהיה בו סימן טוב ובאמת אין בו סימן כפרה ודאית כמו בלשון של זהורית ואף אם לא ילבין אח"כ לא יתלו בו כ"כ עכ"ל:

**ומה** שנלענ"ד לומר בכוונת הרמ"ז ז"ל. דהא לכאורה צריך להבין למה הצריכו לשני הסימנין לסימן הגורל שעלה בימין. ולסימן הלבנת לשון של זהורית. הלא גם בסי' אחד היה די להראות חיבתן של ישראל לאביהם שבשמים. ונראה לענ"ד הטעם בזה יען כי נצטוינו בשני מיני מצות בעשה טוב וסור מרע. וידוע דגם במצות מעשיות מחויב האדם להזהר בעשייתן על צד היותר טוב בעצם עשיית המצוה ובכוונתו ובשמחה ולשמה. ואם לא עשה כן אינו עולה לרצון לפני הקב"ה וצריך תשובה וכפרה. וכש"כ אם חיסר ח"ו מצוה אחת לגמרי ודאי צריך תשובה וכפרה. ואם עבר ח"ו בפועל באיזה מהשס"ה ל"ת ודאי דצריך כפרה וסליחה. ומ"מ יש חילוק גדול ביניהם דאם חיסר ח"ו א' ממ"ע אר"י (ביומא דף פ"ו ע"א) דאם עשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו מיד. אבל אם עבר על ל"ת ועשה תשובה. תשובה תולה ויוה"כ מכפר וכש"כ אם עבר ח"ו על כריתות ומב"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין. והנה אף כי אמרו רז"ל בשבועות (דף ב' ע"ב) על שאר עבירות שבתורה הקלות והחמורות כו' עשה ול"ת כריתות ומב"ד שעיר המשתלח מכפר הרי לנו דשעיר המשתלח מכפר אף על מ"ע. מ"מ אין ניכר סימן של מחילת העונות ע"י הלבנת לשון של זהורית רק על מי שעבר על אחת מהשס"ה ל"ת שהעונות נמשלו לאודם ומדה"ד כדכתיב אם יהיו חטאיכם כשנים וגו' ואם יאדימו כתולע וגו' וכשנמחלו העונות נהפך האודם ללובן וכדכתיב כשלג ילבינו. וכשמתלבן הלשון הוא סימן שנתלבנו ונמחלו העונות. אמנם אין בזה סי' למחילת מה שחיסר מעשים טובים מלעשותן בין שחיסר איזה מ"ע ולא עשה כלל. או אפילו עשה רק שלא קיימה כמצותיה ובכל פרטיה וע"ז מראה הקב"ה אהבתו לישראל גם בזה בסימן טוב ויפה ע"י שעולה הגו"ל של שם בימין ומזה יוודע לישראל חיבתו שמחל להם גם מה שחיסרו מהמעשים טובים. וכל אחת מראה על ענין בפני עצמו. הגורל בימין על מ"ע. והלבנת הלשון על ל"ת:

**ולפ"ז** מיושב שפיר קושיתו על הרמ"ז ז"ל. דהן אמנם שהכהן הגדול בעצמו יודע שמכוון לעלות גורלות של שם בימינו ואין בזה סימן טוב. אמנם העם יסברו שקבל הקב"ה מצות מעשיות שלהם באהבה ואף אם אח"כ לא יתלבן הלשון של זהורית יסברו העם דרק על מה שעברו על הל"ת לא כפר. אבל חסרונם במעשים טובים כיפר להם ויתייאשו מלעשות תשובה על חסרונם במ"ע ולכן הוצרך להיות טרף בקלפי כדי שלא יוכל הכהן גדול לכוון וליקח של השם בימינו:

---

## סימן מד.

### ביאור פירוש המשניות להרמז"ל סוף פ' הישן:

**גאון** אחד מגדולי הזמן מרח"ב לבבו כתב לי בשולי המכתב ז"ל קשה לי כעת לשון פירוש המשניות להרמב"ם שלהי פ' הישן. שכתב דירידת הגשמים בתחילת הסוכות רמז שהקב"ה אינו מקבל מעשיהם ברצון. והגם שלא נמצא רמז מזה לא בבבלי ולא בירושלמי לחלק בין תחילת הסוכות לכל שבעת הימים ומשנתינו סתמא קתני ומשמע דקאי ארישא דמיירי מפורש בכל ז' הימים. מ"מ סברת הרמז"ל נכונה לכאורה. דכל ז' הימים דאי בעי אכל לא שייך כ"כ המשל

המשל לעבד שבא למזוג כו' ומש"כ בלילה הראשונה דחוב הוא לאכול בסוכה שייך שפיר המשל לעבד כו'. לא מיבעי' דלדעת הפוסקים דגם בלילה הראשונה אם ירדו גשמים פטור מסוכה ודאי נכון המשל לעבד כו' כלומר אי אפשי בשימושך. ואפילו לדעת הפוסקים דבלילה ראשונה חיוב לאכול בסוכה אף אם ירדו גשמים. נמי שייך המשל כיון שלא יוכל לקיים מצות סוכה בנחת אלא בצער שייך שפיר אי אפשי בשימושך. כן י"ל להסביר סברת הרמב"מ ז"ל. אבל תמה אני איך יפרנס הרמב"מ ז"ל משנה ראשונה דמס' תענית ששם מפורש בהדיא דעד יו"ט אחרון של חג הוי גשמים בחג סימן קללה. ולדעת הרמב"מ ז"ל דלא הוי סימן קללה אלא בלילה ראשונה הרי אפשר להזכיר גבורות גשמים במוסף יו"ט ראשון של חג או עכ"פ ביום שני של חג ול"ע גדול עכ"ל:

**וזה** אשר השבתי לו דהן אמת כי בתחילת ההשקפה קשה מאוד דעת הרמז"ל. אמנם כאשר נשים לב להבין בהמשל גופא שהביא המשנה נראה בעליל כי לדקו ד"ק של רבינו ובפירושו בכוונת המשנה. דנחזה אנן היכא שהעבד מזג הכוס לרבו והאדון טעם בפיו ולא הונח לפניו טעם המזיגה וכעס עליו רבו ושפך הכוס על פני העבד. אז י"ל דהעבד עצמו נשא חן בעיני רבו וכל מעשיו המה רצוין לפניו. רק מזיגה זו לא הורצה לפניו לכן שפכו על פניו. אבל כל שאר מעשיו המה רצוין לפניו ואם יקח עתה העבד וימזוג כוס אחר לרבו במזיגה טובה יהיה רצוי בעיניו וישמשנו. אמנם כאשר ירצה העבד ויבוא למזוג כוס לרבו וקודם שיתחיל למזוג יכעוס עליו רבו וישפוך הקיתון על פניו ולא יניחנו אף להתחיל למזוג לו הכוס אז הוא סימן דגם כל מעשה העבד אינם רצוין לפניו ואינו חפץ כלל בשימושו. כן הוא בהנמשל דאם יורדין גשמים באמצע ימי חג הסוכות אז י"ל דכל מעשיהם של ישראל המה רצוין לפני הקב"ה רק מצות הסוכה לא קיימו כדת וכהלכה ואינה רצויה לפניו לכן הראה להם סימן קללה בירידת הגשמים ומראה להם כי מצות סוכה אינה רצויה לפניו וכאשר ייטיבו מעשיהם במצות סוכה זו אזי יהפוך להם הקללה לברכה:

**אמנם** אם בתחילת הסוכות יורדים גשמים ואינו מניח להם להתחיל לקיים מצות סוכה. אז הוי סימן שגם כל מעשיהם של ישראל אינם רצוים למקום ב"ה וזה הוי סימן קללה יותר ח"ו. דהא כיון שלא התחילו עדיין במצות סוכה ועתה רוצים לקיימה ואין מניחים אותם לקיים המצוה מפני הגשמים. זהו לאות דגם בכל מעשה עבודת השם שמחוייבים ישראל לעבדו לא ילאו ידי"ח בהם ולכן אינו חפץ המקום ב"ה בשימושם ועבודתם. וזהו שהשמיענו הרמב"ם ז"ל במתק לשונו שכתב ז"ל דירידת הגשמים בתחילת הסוכות רמז כי השם אינו מקבל מעשיהם ברצון עכ"ל. ולא כתב כלשון הגמ' דהוי סימן קללה. אלא ודאי דבא להשמיענו דבאמת סימן קללה הוא בכל ימי חג הסוכות בין בתחילתו בין באמצע בין ביום השביעי כפשטות לשון המשנה והברייתא ורק החילוק שביניהם הוא בזה דבשאר ימי הסוכות כשיורדין גשמים איכא למימר דרק מצות סוכה אינה רצויה לפניו ית' אבל בשאר מצות הם רצוים:

**אמנם** בתחילת הסוכות הוא רמז כי גם כל מעשיהם אינו מקבל המקום ב"ה אותם ברצון ועבירה גוררת עבירה שאין מניחין אותם מן השמים לקיים מצות סוכה אפילו בהתחלה. אע"פ דאז בהתחלה חביבה המצוה בשעתה אצל כל בני אדם. מ"מ גרמו העוונות כ"כ עד שאין מניחין אותם לקיימה ואי אפשי בשימושך כמו שאמרו שם בהמשל:

**ואולי** י"ל דהרמבמז"ל פירש כן משמעות לשון המשנה דכתבו משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו הקיתון כו'. ולכאורה לשון שבא למזוג משמעו דרק שרצה למזוג ועדיין לא מזג וא"כ למה חרה אפו של רבו עליו ושפך לו הקיתון על פניו. אלא ודאי דאתו לאשמעינן בזה כיון דאינו מניחו להתחיל למזוג לו הכוס אז הוא סימן דהעבד לא הוכשר בעיני רבו ואינו חפץ בשימושו. אבל אם ככר מזג לו הכוס ולא הוטב בעיניו המזיגה ושפך הכוס על פניו אין מזה ראיה שאינו חפץ בשימושו. וכיון דהמשנה כתבה לשון שבא למזוג כו' מזה לקח הרמז"ל לפרש דבתחילת הסוכות גרע טפי כי זה רמז על כל מעשיהם שלא עלו לרצון לפני המקום ב"ה וכל בר ישראל ישים זאת על לבו וייטיב מעשיו לשוב בתשובה שלמה:

---

# סימן מה.

## ביאור הרמב"ם בהל' ברכות פי"א הל' ט"ו:

**רבינו** הרמבמז"ל כתב בהל' ברכות פ' י"א הל' ט"ו ז"ל נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביהו יצא ידי"ח. אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב כמו לישב בסוכה. מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשיה כו'. וכתב שם הכ"מ ז"ל יש שואלים איך כתב רבינו בפ"ז מהל' לולב מברך תחילה על נטילת לולב. והרי כתב כאן שאם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב. והתם כשלא נטל עדיין עסקינן שכך כתב וכשהוא נוטלן לצאת בהן מברך תחילה על נטילת לולב כו' ואח"כ נוטל האגודה הזאת כו' וי"ל ששם אינו מקפיד על נוסח הברכה אלא כוונתו לומר שמברך על הלולב ואינו מברך על שאר המינים. ולשונו מוכח כן שכך כתב וכשהוא נוטלן לצאת בהם מברך תחילה על נטילת לולב הואיל וכולם סמוכין לו עכ"ל. ולא זכיתי להבין ד"ק דהא זה הדבר היה יכול רבינו להשמיענו אם היה כותב מברך תחילה ליטול לולב כמש"כ בהל' ברכות. והיינו יודעים ג"כ הדין שעיקר הברכה הוא על הלולב ומטעמו שכולם סמוכין לו. ואדרבה הכא בהל' לולב היה לו לפרש יותר בירור נוסח הברכה דבפ' זה מבאר כל הלכות של הד' מינים ואגודתם ולקיחתם. והיה לו לברר ג"כ הכא דיוק נוסח הברכה:

**ומצאתי** למרן הרדב"ז ז"ל סוף חלק חמישי סימן אלף ת"ם שנשאל ג"כ על סתירת רבינו בנוסח הברכה זו והביא ג"כ התירוץ של מרן הכ"מ דלעיל ומדחה ג"כ תירוץ זה וז"ל שם ורואיתי מי שפירש שלא בא לומר אלא שיברך על הלולב ולא על שאר המינים. ואינו נכון שהיה יכול לכתוב ומברך ליטול והוי משמע נמי שמברך על הלולב ולא על שאר המינים. ותו שכתב באותו פ' ובכל יום ויום מברך עליו אשר קב"ו על כו'. אמנם מה שתירץ הרדב"ז ז"ל ג"כ לא זכיתי להבין דז"ל שם ולכן אני אומר כי מה שכתב בהל' לולב איירי באדם שהביא לולבו ואתרוגו מביתו לבית הכנסת דהגביהו כבר ויצא ידי"ח ועתה רוצה לצאת ידי הנענועים עם הקהל. ומה שכתב הרמז"ל לצאת בהן רצה לומר כדרך כל העם שעושים המצוה בבית הכנסת כתיקונה דהיינו להוליך ולהביא ומעלה ומוריד ומנענע לולב דאז הוא יציאת עשיית המצוה אע"פ שכבר יצא ידי"ח מדהגביה. ועל דרך זה תפרש לשון מברך תחילה עכ"ל:

**ואנכי** בענ"ד ל"ז להבין גם ד"ק בזה דמפשטות לשון רבינו בהל' זו נראה להדיא שמדבר בעיקר קיום המצוה ובהתחלתה וכמו שהתחיל בהל' זו מצוה מן המובחר לאגוד כו' וכשהוא נוטלן לצאת מברך תחילה כו' ואח"כ נוטל האגודה כו' ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא כו' או שחסר מין אחד לא יטול עד שימצא השאר. מכל אלו הדברים מוכח להדיא דמיירי בכל הל' זו על תחילת קיום המצוה:

**ולעפנ"ד** נראה עוד דהא לפי מה שתירצו הכ"מ והרדב"ז ז"ל דעת רבינו שלא יסתור דברי עצמו בברכת לולב. הלא נשאר דעת רבינו ז"ל דקודם שנטל הלולב בידו לצאת בו צריך לברך ליטול לולב. א"כ יקשה עליו מהא דכתב

בעצמו

בעצמו בהל' חו"מ פ' ח' ז"ל ואח"כ כורך מצה ומרור ומברך אקב"ו על אכילת מצה ומרורים ואוכלן עכ"ל. הלא הכא מיירי שלא התחיל עדיין במצות אכילת מצה ומרור. א"כ לפי פסק רבינו גבי לולב הלא גם כאן היה ראוי לברך לאכול מצה ומרור. עוד כתב שם בפ"ז ז"ל ואח"כ מברך אקב"ו על אכילת הזבח ואוכל כו' ומברך אקב"ו על אכילת הפסח ואוכל עכ"ל. ולדעת רבינו ז"ל בהל' ברכות גבי לולב לכאורה הלא גם כאן היה ראוי לברך לאכול הזבח. לאכול הפסח. ובפרט דהרשב"ם ז"ל בפסחים (דף קכ"א) במתניתין כתב ז"ל בהל' הפסח ובהל' הזבח מפרש בתוספתא איזהו ברכת הפסח אקב"ו לאכול הפסח. ברכת הזבח אקב"ו לאכול הזבח עיי"ש. וא"כ ודאי דהיה לו לרבינו הרמב"ם ז"ל לפסוק כהתוספתא:

**ונקדים** מש"כ מרן הגלי"ח ז"ל בפסחים על הא דא"ר (דף ז' ע"א) הבודק צריך שיבטל. וכתב ז"ל לכאורה מאי קמ"ל ר"י בזה דאטו עד עתה לא ידעינן ברכת המצות כו' עיי"ש שכתב ג' תירוצים על זה. ולבסוף כתב ז"ל ועוד נלענ"ד שהוצרך לומר שמברך שהרמב"ם בפ' י"א מהל' ברכות הל' ט"ו כתב שלכך מברך על ביעור ואינו מברך לבער משום שתיכף שגמר בלבו לבדוק ולבער כבר ביטל בלבו וכבר נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק עיי"ש. ומעתה היה מקום לומר כיון דלא משכחת כאן הברכה עובר לעשיתן לא תיקנו חכמים בזה ברכה. קמ"ל ר"י דאפילו הכי מברך כו'. ועפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל דלכך מברך על ביעור ולא לבער משום שכבר נעשית קודם שיבדוק. אומר אני שזה שייך לבודק ליל י"ד או ביום י"ד קודם שעה ששית. אבל מי שלא בדק ולא ביטל עד שעה ששית ושוב אין בידו לבטל וצריך דוקא בדיקה וביעור יברך לבער דלבער להבא משמע וכן מי שנתחמץ לו חמץ בפסח שג"כ א"א לבטל יברך לבער וכמו אבי הבן שמברך למול לדעת הרמב"ם שם כו'. ואמנם ראיתי ברמב"ם פ"ג מחמץ הל' ו' כתב כשבודק החמץ בליל י"ד או ביום י"ד או בתוך הרגל מברך קודם שיתחיל לבדוק אקב"ו על ביעור חמץ. הרי שאפילו בודק תוך הפסח מברך על ביעור חמץ וצ"ל שלא רצו לחלק בנוסח הברכה. ולפ"ז קשה למה בברכת המילה חילקו בנוסח הברכה בין אבי הבן המל ובין אחר המל. וצ"ל דבתרי גברא שפיר חילקו ולכן חילקו בין אבי הבן לאחר. אבל בחד גברא לא רצו לחלק עכ"ל. ואנכי כאשר ראיתי זאת ד"ק הוקשה לי דבריו מדברי רבינו דלעיל שכתב לחלק בחד גברא גבי נטילת לולב דקודם שנטל הלולב בידו צריך לברך ליטול לולב. ואם אחר שנטל בידו מברך על נטילת לולב:

**ולכן** נלענ"ד דאהכ"נ דרבינו ז"ל ס"ל דבאדם א' אין לחלק בברכות. וכיון דלפעמים צ"ל בעל כגון היכא שהתחיל בהמצוה דאז אינו יכול לברך לעשות. דלעשות משמעו דוקא להבא וזה דוקא קודם שהתחיל. ועל. משמעו בין להבא בין לשעבר. וכיון דהיכא שהתחיל בעשייתה צ"ל על. לכן כדי שלא לחלק באדם א' צ"ל לעולם בעל. אפילו קודם שהתחיל. ולפ"ז יהי' כוונת רבינו ז"ל במש"כ כאן בהל' ברכות לחלק בברכות בין אם לא התחיל ובין אם התחיל. כתב כן לפי שורת הדין אמנם בהל' לולב אשר שם כתב עיקרי דיני לולב. שם סתם וכתב לברך תמיד על נטילת לולב אפילו קודם שנטל הלולב. הוא מטעם שלא לחלק בברכות:

**וכן** מוכח דס"ל לרבינו ז"ל כן דהא כתב שם בהל' ברכות בהל' זו ז"ל וכך הוא מברך על ביעור חמץ כו' שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כו'. ולפי זה הטעם הלא לא שייך זה אלא רק אם בדק בזמן הבדיקה או בע"פ קודם חצות היום. אבל אם בדק בתוך הפסח דאז אינו יכול לבטל הלא היה ראוי לברך לבער חמץ וכמו שכתב הגלי"ח ז"ל ולמה כתב סתם בפ"ג ה"ו דאפילו כשהוא בודק תוך הפסח מברך על ביעור. אלא ודאי דהכא בהל' ברכות כתב לפי מה שהיה ראוי לברך מצד הדין. אבל מפני שלא לחלק באדם אחד סתם וכתב בהל' חמץ דלעולם יברך בעל. דשם בהל' חמץ עיקר ההלכתא:

---

# סימן מו.

## בדבר המחלוקת אם לומר בשמע"צ החג הזה.

**איתא** ביו"ד סי' ר"כ סעיף כ' קונם יין שאני טועם בחג אסור ביו"ט אחרון. וכתב שם הט"ז ז"ל בסע"ק ט"ו ז"ל מצאתי כתוב בשם מהר"ל מפראג מכאן ראיה לומר בשמע"צ יום חג שמע"צ הזה דהא מקרי חג עכ"ל. ויש לדחות ראיה זו דבנדרים שאני דהולכין אחר לשון בני אדם. ובלשון בני אדם מקרי חג ולא בשל תורה. אבל נראה להביא ראיה ברורה מפ' אלו נאמרין (ד' מ"א) ואי כתב רחמנא בחג הסוכות הו"א אפילו יו"ט אחרון כתב רחמנא בבוא כל ישראל. הא קמן דאפילו בלשון תורה מקרי חג דהא אצטריך למעוטי ולכתוב קרא יתירה וזה ראיה ברורה שאין עליה תשובה עכ"ל הט"ז שם. ועיין באו"ח סימן תרס"ח בט"ז סע"ק א' מה שהאריך שם לתרץ מה שהקשו עליו על פירוש זה עיין שם היטב:

**ולפי** ענ"ד לא זכיתי להבין מה שכתב וזה ראיה ברורה ושאין עליה תשובה. דלפי ענד"כ דיש לומר בפשיטות דכוונת הגמ' כך הוא. דזה לשון הגמ' שם וכל הני למה לי (היינו מה דכתיב מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל וגו') צריכי דאי כתב רחמנא מקץ הוי אמינא כמנו מהשתא ואע"ג דלא מתרמי בשמיטה כתב רחמנא שמיטה. ואי כתב רחמנא שמיטה הוה אמינא מסוף שמיטה כתב רחמנא במועד. ואי כתב במועד הוה אמינא מריש שתא כתב רחמנא בחג הסוכות. ואי כתב רחמנא בחג הסוכות הוה אמינא אפילו יו"ט אחרון כתב רחמנא בבוא כל ישראל מאתחלתא דמועד עכ"ל הגמ':

**ולכאורה** צריך להבין דהשתא דכתיב בחג הסוכות למה כתב במועד. וכמו שהקשה שם בתוס' ד"ה כתב ז"ל תימה השתא דכתיב בחג הסוכות במועד למה לי כו' *). ותירצו ז"ל ונראה דלהכי אצטריך משום דבבוא כל ישראל לראות משמע מאתחלתא דמועד ביום ראשון קמ"ל במועד דמשמע בתוך המועד. והכי בבוא כל ישראל דמשמע מאתחלתא דמועד לא ביום ב' ולא ביום ג' אלא במוצאי יו"ט הראשון עכ"ל התוס' שם. והנה המעיין יראה דתירוצו של התוס' הוא אינו אלא השתא דכתיב גם בבוא כל ישראל:

אמנם

---

*) הגה"ה. ובפשטות יש ליישב קושיא זו דלכאורה יש להבין על סדר הקרא דכתב מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל וגו' אשר לכאורה היה לו להקדים תחילה שנת השמיטה ואח"כ תיבת במועד והכי הוי לו למימר מקץ שבע שנים שנת השמיטה במועד בחג הסוכות וכמו שהקדים כאן הגמ' בעשיית הצריכותא. וע"כ לומר דמתחילה כתב סתמא והדר קא מפרש. ומתחילה כתב מקץ ז' שנים במועד. ואח"כ קא מפרש דהאי מקץ שבע שנים היינו בשמיטה. והאי במועד היינו בחג הסוכות. וכן מצאתי בטורי אבן ז"ל על מס' ראש השנה סוף ד' י"ב דמפרש הכי הקרא. אך אמנם הא גופיה קשיא למה לן לכתוב תחילה סתמא והדר לפרש ולכן תירצו שם בתוס' מה שתירצו עיין בפנים שהבאנו ד"ק. ומה שהקדימה התורה תיבת במועד לשנת השמיטה י"ל כדי להסמיך שנת השמיטה לחה"ס כדי לדרוש מה שדרשו שם בראש השנה (דף י"ב סוף ע"ב) דכל תבואה שהביאה שליש לפני ראש השנה אתה נוהג מנהג שביעית בשמינית. ועיי"ש בטורי אבן מה שכתב בזה:

**אמנם** אי לא הוי כתוב בבוא כל ישראל והוי קשה לן קושיא דלעיל דהשתא דכתיב בחה"ם במועד למה לי. היינו אומרים דבמועד אתי לרבויי יו"ט אחרון של חג דאיהו נמי מקרי מועד. וטפי הוי לן לרבויי שמע"צ מבמועד מלרבות חול המועד. יען דשמע"צ הוא ג"כ מקרא קודש ובכלל מועדי השם הוא מה שאין כן חול המועד. וא"כ לפי זה הלא יש לנו לומר דמה שאמרו בגמ' דאי כתב רחמנא בחה"ם הוי אמינא אפילו יו"ט אחרון כו'. אין כוונתם דהוה מרבינן יו"ט אחרון מלשון דחג הסוכות (דהא בלאו הכי קשה לומר דהוי מרבינן שמע"צ מתיבת בחה"ם הלא התורה כתבה מפורש חג הסוכות איך נוכל לומר דמרבה שמע"צ דזה נקרא בתורה עצרת ולא סוכות) אלא כוונת התורה דהוי מרבינן שמע"צ מרבויי דבמועד שהוא מיותר וכדברינו ושמע"צ ג"כ נקרא מועד (ומה שתפסו רז"ל לומר דאי כתב בחה"ם ולא אמרו דאי כתב במועד כו'. י"ל כמו שכתבנו בהגה"ה דהאי בחג הסוכות הוא פירוש על תיבת במועד וכיון דהכל א' א"כ שפיר י"ל דעיקר כוונתם הוא שהיינו מרבינן יו"ט האחרון מבמועד). ולפי כל דברינו אין כאן שום התחלת ראיה מגמ' זו דגם שמע"צ נקרא בשם חג גם בלשון תורה די"ל דרק מועד מקרי ולא חג:

**ומה** שנלענ"ד להביא ראיה דגם שמע"צ נקרא חג בלשון תורה מהא דאיתא בפסחים (דף ע' ע"ב) ורבנן מ"ט לא דחי שבת הא ודאי קרבן ציבור הוא אמר ר' אילעא משום ר"י ב"ר ספרא אמר קרא וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה שבעה שמונה הוו אלא מכאן דחגיגה שאינה דוחה שבת. וכן הביאו התוס' חגיגה (דף ט' ע"א) בד"ה נאמר כו' ז"ל. ובירושלמי יליף לה ר' יוחנן בשם ר' ישמעאל נאמר חמשה עשר בפסח ונאמר חמשה עשר בחג מה להלן יו"ט אחרון לתשלומין אף כאן יו"ט אחרון תשלומין לראשון כו' ועוד יהודה ב"ר ספרא בשם ר' הושעיא דריש התם וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים וכי שבעה הם והלא שמונה הם אלא יצא שבת מהם הרי ז' כו' עד ומה ת"ל תחגוהו לרבות יו"ט אחרון לתשלומין לראשון כו' עכ"ל. מכל הלין מוכח דגם בלשון תורה מקרי שמע"צ בשם ח"ג. דהא הגמרא והירושלמי מרבי מוחגותם אותו חג וגו' דקאי גם על יו"ט אחרון. וגם לפי מה דמסיק דמרבי יו"ט אחרון ממילת תחגוהו ג"כ מקרי בשם חג:

**ולולא** דמסתפינא הייתי אומר דגם הירושלמי שממנו מקור דהאי דינא של קונס יין שכתב המחבר ביו"ד דלעיל אשר הב"י והש"ך ז"ל פירשו בכוונתו דלכן אסור ביו"ט אחרון מלד דבלשון בני אדם מקרי חג ובנדרים הולכין אחר לשון בני אדם ולפי זה שפיר מקשה הט"ז ז"ל על טעמו של מהר"ל מפראג ז"ל הנ"ל אשר לכאורה יקשה לטעמם היכן מלינו דבלשון בני אדם מיקרי חג אשר מעולם לא שמענו דבני אדם יקראו כל ימים טובים בשם חג הלא רק בשם יו"ט קוראין אותן ולא חג וגם שמע"צ קוראין אותו בשם יו"ט ולא בשם ח"ג:

**אמנם** לפי דברינו י"ל איפכא דאדרבה דלכן סובר הירושלמי דאסור גם ביו"ט אחרון מלד דבלשון תורה מיקרי בשם חג. אך לפי זה היה לנו לומר דאף דבלשון תורה מיקרי חג. אמנם אחרי דבלשון בני אדם לא מיקרי חג היה לנו לילך אחר לשון בני אדם ולא לאסור לשתות יין דבנדרים הולכין אחר לשון בני אדם. ולכן שפיר מוכיח מהר"ל מפראג ז"ל דגם ביו"ט אחרון אומרים שמיני חג העצרת וא"כ הלא גם בלשון בני אדם מיקרי חג ולכן אסור גם ביו"ט אחרון:

**א"ה**. אחרי אשר כי לענ"ד היה בעיני זה לדבר פשוט בתכלית הפשיטות ודבר ברור אשר מהגמרא דפסחים שהבאנו לעיל מוכח כי גם שמיני עצרת נקרא חג בלשון תורה (וזה נתחדש אצלי בהיותי אברך). והייתי מתפלא על כל רבותינו שבקשו מקור נאמן דשמיני עצרת נקרא חג בלשון תורה למה לא הביאו מגמרא דפסחים דלעיל. וכש"כ שהיה פליאה בעיני על הגאונים ז"ל דס"ל שאין לומר חג שמיני עצרת דלא מלינו בתורה שנקרא חג. הלא מגמ' דפסחים מוכח להדיא דשמיני עצרת נקרא חג גם בלשון תורה. עד אשר עזרני החונן דעת לקנות ספרים ומלאתי להגאון בעל בכור שור ז"ל בפירושו על מסכת סוכה בדף מ"ו ד"ה ושמיני לברכה כו' שמביא ג"כ ראיה זו מגמרא דפסחים לדבר פשוט וברור דגם שמיני עצרת נקרא חג בלשון תורה ומסיק וכתב לכן נלענ"ד עיקר כהפוסקים שיש לומר חג בשמיני עצרת עכ"ל. ואמרתי ברוך החונן לאדם דעת אשר זכיתי לכוין לדעת הגאון בעל בכור שור ז"ל:

**אמנם** מה שהביא שם עוד ראיה מהירושלמי הביאו תוס' מועד קטן (דף כ' ע"א) ד"ה מה חג דאמרינן מנין לאבילות שבעה שנאמר והפכתי חגיכם לאבל מה חג ז' אף אבילות ז'. ופריך בירושלמי אימא שמונה כשמונה דחג. ומשני שמיני רגל בפ"ע הוא פירוש דלאחד חג דימו האבילות ולא לשנים. והשתא מאי פריך הא חגיכם כתיב ושמיני עצרת לאו חג הוא. ואין לומר דהיינו דמשני רגל בפ"ע הוא כלומר ולאו חג מיקרי. דהוי לי' למימר שמיני לאו חג הוא. אבל לשון בפ"ע משמע דחג אחר הוא עכ"ל. והנה אף כי יש לפלפל בראיה זו. אך בקיצור נלענ"ד לומר דראיה זו מיותרת. דהא צריך להבין מאי מקשה הירושלמי אימא שמונה כשמונה דחג. הלא יקשה לנו היכן מלינו בתורה דשמיני עצרת נקרא חג והפסוק הלא כתיב והפכתי חגיכם וגו' ומשמע מה דכתיב בקרא בשם חג. ומוכרחין אנו לומר דהירושלמי סמך על הא דכתיב וחגותם חג לה' שבעת ימים וכמו שדרשו חז"ל בזה בפסחים שהבאנו לעיל דהא במקום אחר לא מלינו בתורה דשמיני עצרת נקרא חג. ואם נאמר כן דזהו כוונת הירושלמי א"כ כיון דעיקר סמיכתו של הירושלמי הוא רק על הפסוק זה דוחגותם א"כ מה חידש מרן בעל בכור שור ז"ל במה שמביא עוד ראיה הלא הכל ראיה אחת היא דהא ראיה השניה מוכרחת לראיה הראשונה ומאחר שמביא מתחילה הראיה מוחגותם שוב אין צריך לראיה השניה:

---

# סימן מז.

## ביאור הגמרא בסוכה (דף מ"ח):

**איתא** בסוכה (דף מ"ח ע"א) מנה"מ דתנו רבנן והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט אחרון לשמחה כו'. וכד הוינא טליא שמעתי בשם רבינו הגר"א ז"ל ואח"כ בכמה שנים מלאתי כן בחידושי מהר"ץ חיות ז"ל בהגהותיו על הש"ס כתב שם בסוכה ז"ל הכל תמהו דהרי אכין ורקין מיעוטין הם וכאן דרש לרבות. ובשם הגאון החסיד מהר"א מווילנא ז"ל שמעתי דבאמת בימי יו"ט של חג הראשונים היה מלות סוכה ולולב ושמחה וכאן נאמר והיית אך שמח היינו מיעוט דרק שמחה ולא סוכה ולולב והיינו יו"ט האחרון דאין שמה רק שמחה ותו לא. וא"כ מוכח לרבות דשמחה נוהג על כל פנים. אבל לעולם אך מיעוטא הוא ונכון הוא. ועיין שם אפרים למורי מהרא"ז ז"ל פ' ראה עכ"ל:

**ואנכי** בענ"ד לא זכיתי להבין קושיתם ז"ל דהא זה לשון הגמרא שם דתנו רבנן והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט אחרון או אינו אלא יו"ט הראשון כשהוא אומר אך חלק ומה ראית לרבות לילי יו"ט אחרון ולהוציא לילי יו"ט ראשון מרבה אני לילי יו"ט אחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יו"ט ראשון שאין שמחה לפניו עכ"ל הגמ'. והנה הא ודאי דהרבוי הוא מתיבות והיית שמח שהם מיותרים כיון דמעיקרא כתיב ושמחת בחגיך וכמו שפירש רש"י ז"ל שם

שם בד"ה לרבות כו' וז"ל. לרבות לילי יו"ט אחרון לשמחה שלפניו לכוללו עם שבעת הימים שיזבח שלמים בשביעי כדי לאכול ליל שמיני והאי שמח למאי אתא כיון דכתיב לעיל מניה ושמחת בחגיך אלא לרבות שמחת ליל שמיני כו' עי"ש. אלמא דהריבוי הוא מתיבת שמח שהוא מיותר. ואילו לא היה כתב בתורה רק והיית שמח ג"כ היינו מרבינן ריבוי זה של ליל יו"ט אחרון של חג. והמיעוט דתיבת. אך. הלא אמרו חז"ל דבא למעט לילי יו"ט ראשון. ולפ"ז לא זכיתי להבין הקושיא מעיקרא. דהא תרי מילי נינהו הריבוי הוא מוהיית שמח ומיעוטא דאך בא באמת למעט ככל אכין דמיעוטין הן וגם אך זה בא למעט לילי יו"ט ראשון. וא"ת ולמה באמת לא אמרו רז"ל דאך בא למעט שאר מצות של סוכה ולולב וכמו שאמרו כן בשם רבינו הגר"א ז"ל. נלענ"ד דלא היה יכול לומר כן. חדא דהא על זה אין צריך מיעוט דהא בסוכה ולולב בהדיא כתיב גבייהו שבעת ימים ומשמעו ז' ימים ולא יותר. ועוד קאי בשמחה ממעט שמחה ולכן מוקי הגמ' כפי האמת דממעט לילי יו"ט ראשון :

---

## סימן מח.

### ביאור הרמב"ם ז"ל הל' סוכה פ' ה' הלכה ד' :

**הרמב"ם** ז"ל כתב בהלכות סוכה פ"ה ה"ד ז"ל סככה בפשתי העץ שלא דק אותן ולא נפצן כשרה שעדיין עץ הוא. ואם דק ונפץ אותן אין מסככין מפני שנשתנה צורתו וכאלו אינן גידולי קרקע עכ"ל :

**וכתב** שם מרן בלח"מ ז"ל וז"ל. יש תימא גדול בדברי רבינו דנראה דפליג מדידיה אדידיה דבתחלה כתב לא דק ולא נפץ כשרה משמע הא דק ולא נפץ פסולה. ואח"כ כתב אם דק ונפץ פסולה. משמע דאם דק ולא נפץ כשרה. ודבר תימה הוא זה דמאי דעתו לפסוק בדק ולא נפץ אי דעתו לפסוק לקולא כיון דר"י מספק בדבר וספיקא דרבנן לקולא. א"כ היה לו לומר סככה בפשתן העץ שלא נפצן כשרה. ואם דעתו לפסוק לחומרא הוה לו למימר ואם דק אותן אין מסככין בו וצ"ע עכ"ל :

**וראיתי** בספר נחל איתן שכתב ז"ל ונראה ליישב ע"פ מש"כ בספר ברכי יוסף בבאורו לחו"מ דגם בלשונות הפוסקים אמרינן נעשה. ולפי"ז י"ל דכוונת רבינו הוא להחמיר ולפסול בדק לחוד וכמו שיש במשמע מתחלת דבריו וכדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל. והכי קאמר דדוקא לא דק ולא נפץ כשרה. הא דק ולא נפץ נעשה כמו אם דק ונפץ ואין מסככין בו. וא"כ אין סתירה בלשונו כלל דרישא דוקא וסיפא לאו דוקא דאמר נעשה עכ"ל :

**ולפענ"ד** תמוה מאד ד"ק. דהן אמנם דבדברי הרמב"ם ז"ל אולי אפשר לומר כדבריו ונוכל לומר נעשה. אך מה יענה על לשון הירושלמי ועל לשון הרי"ף ז"ל. וז"ל הירושלמי (סוכה פ"א ה"ה) סככה באניצי פשתן (ופירושו לאחר שתקנו במסרק) פסולה. בהוצני פשתן כשרה (ופירושו כשהוא בהוצין כמו שגדלו ולא נשרה במי משרה ולא נפץ במכתשת) וכן הוא לשון הרי"ף ז"ל (דף ו' ע"ב) אמר רבה בר אבוה א"ר סככה באניצי פשתן פסולה בהוצני פשתן כשרה פי' הוצני כיתנא דלא דיק ולא נפיץ דעדיין עץ הוא עכ"ל ועיי"ש בר"ן ז"ל. והנה הלא גם עליהם יקשה קושית מרן הלח"מ ז"ל דמראשית דבריהם משמע דדוקא באניצי פשתן פסולה וזהו לאחר שדק ונפץ אותן ומשמע דאם דק ולא נפץ כשרה. ומסוף דבריהם משמע דדוקא בהוצני פשתן כשרה וזה בעת שלא דק ולא נפץ אותן. ומשמע הא אם דק ולא נפץ אותן פסולין. ועליהם לא נוכל לתרץ נעשה כמו שתירץ הוא על הר"מ ז"ל. דאם נאמר גם בדבריהם נעשה נהיה מוכרחים לומר להיפך ודוקא באניצי פשתן שדק ונפץ אותן פסולה הא דק ולא נפץ נעשה כמו שלא דק ולא נפץ וכשר לסכך. ויהא מוכח מדבריהם היפוך מרבינו הר"מ ז"ל. דמהרמב"ם אם נאמר נעשה פסול לסכך אם דק ולא נפץ. ומדבריהם של הירושלמי והרי"ף ז"ל יהיה כשר לסכך בו ובודאי אי אפשר לעשות פלוגתא בין הרי"ף והרמב"ם ז"ל בדבר שלא מצינו להדיא שנחלקו בו. וכש"כ דקשה לומר דהרמב"ם יחלוק על הירושלמי בדבר שלא נמצא בפירוש היפוך :

**ומה** שנלענ"ד לתרץ קושיית מרן הלח"מ על רבינו הר"מ ז"ל בשנקדים להבין מה שכתב רבינו בטעם הדבר דלכן אם דק ונפץ אותן אין מסככין בו מפני שנשתנה צורתה וכאלו אינן מגידולי קרקע עכ"ל. והראב"ד ז"ל השיג עליו וכתב שם ז"ל טעם אחר יש לנו בזה מפני שאניצי פשתן ראוין ליתן אותן בכרים וכסתות והרי הן מקבלין טומאה ע"י דבר אחר ולא פחיתי מבלואי כלים עכ"ל הראב"ד ז"ל. והמגיד משנה ז"ל כתב ע"ז ז"ל. ואני אומר שטעם רבינו מחוור מטעמו דודאי גריעי מבלואי כלים שנשארו מדבר שהיה מקבל טומאה מתחילה ואלו לא באו לכלל טומאה מעולם ולפי טעמו סככה בחצים זכרים למה כשרה והלא ראוי להנתן בברזל ויעשו חצים ויקבלו טומאה. אלא ודאי טעם רבינו עיקר. וכתב שם שראה לקצת מפרשים שכתבו כטעם הר"מ ז"ל והוצרכו לטעם זה מפני שהפשתן אינו מקבל טומאה מפני שהוא מנופץ. וכן מוכח בבמה מדליקין (דף כ"ז ע"ב) עכ"ל המ"מ ז"ל עיי"ש. והנה כדברי החילוק שכתב מרן המ"מ כתבו כן בתוספות (שבת דף כ"ו ע"א) ד"ה אין בו כו' שכתבו ז"ל. קשה לריב"א דמשמע דפחות מגע"ג מסככין אפילו בשל פשתן. ובפ' קמא דסוכה (דף ט"ז ע"א) אמרינן סככה במטלניות שאין בו גע"ג פסולה. ותירץ דהתם מיירי דבאות מבגד גדול שכבר היו ראויות לקבל טומאה. אבל הכא מיירי בהנהו שלא היה בהם מעולם גע"ג עכ"ל התוספות ז"ל. הרי לנו מבואר דגם הריב"א ז"ל מחלק בין דברים שבאו פעם אחת לכלל טומאה ללא באו :

**אמנם** כל זה אינו אלא רק בפחות מגע"ג. אבל בפשתן שהוא שלש על שלש הרי אמרו שם בגמרא דר"ש ב"ר אלעזר ס"ל דמקבל טומאה ואין מסככין בו ואף דמן התורה אין פשתן מקבל טומאה מ"מ מדרבנן מקבל טומאה לפי שהוא קרוב לטווי כמו שכתבו התוספות שם (דף כ"ז ע"ב) בשבת בד"ה רשב"א וסומכם כו' ובסוכה (דף י"ב ע"ב) בד"ה באניצי פשתן כו' עיי"ש בדבריהם וכיון שמקבלין טומאה מדרבנן א"כ שפיר יש לנו לומר כטעמו של מרן הראב"ד ז"ל. ומה שהקשה המ"מ ז"ל על הראב"ד ז"ל דלפי טעמו למה כשרה אם סככה בחצים זכרים. נלע"ד ליישב ע"פ מה שכתבו התוספות בסוכה (דף ה' ע"א) בד"ה מסגרתו כו' עי"ש שהביאו מה דאיתא בת"כ לחלק בין משמשי אדם למשמשי משמשי אדם לשאר דברים. ועיי"ש עוד מה שהקשו מדף של נחתומין שטמאה מדרבנן אף שהוא פשוטי כלי עץ. ובכמה דוכתי קיי"ל דפשוטי כלי עץ אף טומאה דרבנן לית להו. והביאו שם גם הא דחצים זכרים. ולדידהו שפיר יש לומר דס"ל להראב"ד ז"ל דפשתן יען שראוין להתן בכרים וכסתות שהן משמשי אדם. והפשתן ראוי לזה אף קודם שנתנו בכרים וכסתות ודומה לדף של נחתומין ע"כ החמירו בזה וגזרו שלא יסככו אף קודם שנתנו בכרים וכסתות ואינו דומה לחצים זכרים שאינם ראוים לשום תשמיש :

**ועתה** נבא לתרץ דעת מרן הר"מ ז"ל מכל הקושיות הנ"ל ונקדים מקור הדין וז"ל הגמרא סוכה (דף י"ב ע"ב) אמר רבב"ח אמר ר' יוחנן סככה באניצי פשתן פסולה (ופירש רש"י ז"ל שכן ראויה לטמא בנגעים כו') והוצני פשתן כשרה (פירוש רש"י ז"ל שמעתי מר"י כשרה דהיינו כשהוא בהוצני שלו כמו שגדלו ולא נשרה במי המשרה ולא נופץ

נופן במכתשת) והושני פשתן איני יודע מהו (אם כשרה או פסולה) והושני עלמן איני יודע מה נפשך אי דייק ולא נפץ הושני קרא לו אבל תרי ולא דייק הולני קרא (ופירש רש"י ז"ל שמא דייק במכתשת ולא נפץ במסרק קרא הושני ואמר בהו איני יודע. אבל תרי שרוי במי המשרה ולא דייק הוה בכלל הולני כההוא דלא תרי ולא דייק וכשרה או דלמא תרי ולא דייק נמי הושני קרי לו (ופירש רש"י ז"ל ואף הם בכלל ספיקא ולא הוה פשיטא לו להכשיר אלא בדלא תרי ולא דייק) עכ"ל הגמרא ופירש"י ז"ל:

**ולכאורה** יש להבין אם נאמר דעיקר איסורא מלסכך בפשתן תלוי בדבר שמקבל טומאה. ואף שהטומאה רק מדרבנן מ"מ אסור לסכך בו. א"כ יקשה לכאורה מאין מנא ר"י להסתפק בהושני פשתן אם מותר לסכך בהם. ורבב"ח מסתפק בדבריו ואולי אף אם רק תרו ולא דייק נמי בכלל ספיקא דר"י. הלא אף באניצי פשתן דדיק ונפץ הקשו שם בתוס' ד"ה באניצי כו' וז"ל. ותמיה איך פשתן מטמא בנגעים לשום תנא הא שתי וערב כתיב כו' עיי"ש בדבריהם הקדושים וכן הקשו בשבת (ד' כ"ז ע"ב) בד"ה אונין כו' עיי"ש. ואפילו למאי דמסיק שם בתוס' דלרשב"א לכן ס"ל דאין מסככין בפשתן משום דקרוב לטווי ומקבל טומאה מדרבנן. וכן כתבו התוס' בשבת (דף כ"ז ע"ב) ד"ה רשב"א כו' עיי"ש. מ"מ הלא כ"ז אינו אלא בדייק ונפץ דקרוב לטווי. אבל בדייק ולא נפץ דמחוסר מעשה רב לטווי. וכש"כ בתרי ולא דיק דמחוסר מעשה הדיוק והריסום והסירוק עד שיהא ראוי לטוות. איך תסיק אדעתין שיגזרו רז"ל ע"ז איזה טומאה שיהא פסול לסכך. ואיזה סברא וטעם מלאו ר"י ורבב"ח להסתפק בזה. ועל כרחנו לנו לומר דמלבד הטעם דטומאה יש עוד טעם אחר בהא דאין מסככין בפשתן:

**ומשום** הכי נלע"ד דזהו דרך רבינו הרמב"ם ז"ל דהוקשה לו כל הנ"ל והוכיח מכח קושיות הללו דכונת ר"י דמלבד הטעם של קבלת טומאה. עוד מטעם אחר אסור בפשתן משום שנשתנה צורתה וכאלו אינן מגידולי קרקע. ולסיכוך בעינן דוקא שיהא גידולי קרקע וכדאיתא בסוכה (ד' י"א ע"א) ויליף שם בגמרא מקראי עיי"ש וכמו שפסק שם הר"מ ז"ל פ' ה' הל"א וב' דאפילו בדבר שאינו מקבל טומאה אם אין גידולו מן הארץ אסור לסכך בו. ומפני זה מסתפק ר"י דאולי לפ"ז גם בהושני דנשתנה נמי צורתה מכמו שהי' ג"כ יש לאסור מטעם זה. ולכן אמר דהושני עלמן איני יודע מהו. ומסתפק רבב"ח בכוונתו דאולי מסתפק ר"י אף בתרו ולא דיק דג"כ נשתנה קצת צורתן. כן נלע"ד בפשט דברי הגמרא:

**ולפ"ז** שפיר כתב רבינו הרמב"ם ז"ל הטעם דלכן פסלו לסכך באניצי פשתן (היינו שדק ונפץ אותן) מפני שנשתנה צורתן וכאלו אינן מגדולי קרקע. והוכחתו לטעם זה מהגמרא גופא וכדברינו. גם מהא דחבלים של פשתן איכא ראי' דהטעם הוא מפני שנשתנה צורתם. אמנם זה ודאי דהאיסור בזה אינו אלא מדרבנן שגזרו מפני שנראה כאלו הינן גידולי קרקע ויבואו לטעות ולומר דמותר לסכך אף בדבר שאינו גידולי קרקע. ובודאי היכא דדייק ולא נפץ וכש"כ תרי ולא דיק כיון דר"י מספקא ליה הוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא וכמו שכתב הלח"מ בשם הר"מ ז"ל. וזהו כוונת רבינו שכתב דאם לא דק ולא נפץ כשרה שעדיין עץ הוא. אשר לכאורה הם תיבות מיותרין מה שכתב שעדיין עץ הוא. וגם לשון שעדיין קשה קצת כיון דמיירי שלא דק ולא נפץ הלא הוא בהגבעולים כמו שגדלו ואין נופל ע"ז לשון עדיין והכי הוה לו למימר דעץ הוא. אבל לדברינו שפיר השמיענו בזה דאף אם דק אותן רק לא נפץ עדיין עץ הוא וכשר לסכך בו. וע"ז נופל שפיר לשון עדיין. ואינו פסול אלא דוקא אם דק ונפץ דאז נשתנה צורתה לגמרי. ולדברינו סיפא דוקא ורישא לאו דוקא:

**וכן** מצאתי בבאורי הגר"א ז"ל סי' תרכ"ט סעיף קטן ד' שכתב ז"ל סככה כו' עיין לח"מ וכן דעת הרי"ף כו' אלא שדברי הר"מ ז"ל סותרין זה את זה והר"ן פסק לקולא וכן פסק הרשב"א וכל הפוסקים כיון דמידי דרבנן הוא ולא פסול אלא דדייק ונפץ עכ"ל. והנה מה שכתב דדברי הר"מ ז"ל סותרין זה את זה. הנלפענ"ד כתבתי ליישב שלא יהיו סותרין. ומה שכתב רבינו הגר"א ז"ל דכל הפוסקים פסקו לקולא. ואנכי מצאתי באליהו זוטא בפירושו על הלבוש ז"ל סי' תרכ"ט אות ג' שכתב ז"ל קשה דמשמע דבנדוק לחוד פסול ובסיפא משמע להיפך וראיתי בלח"מ שתמה בזה על הר"מ ז"ל. ולדינא מצאתי בספר תניא שפסק דנדוק לחוד פסול עכ"ל. הרי לנו מבואר דיש פוסקים שמחמירים בזה. ואמנם ודאי דרוב הפוסקים מקילים בנדוק לחוד:

**והנה** זה לשון התניא הלכות סוכה סי' פ"ב. אבל באניצי פשתן שהפשתן מדוקק ומרוסס היטיב ומנופץ מכל העץ. או אפילו מדוקק ומרוסס ואינו מנופץ אין מסככין בו עכ"ל. הרי לנו שמחמיר בדלא מנופץ וכמו שהביא באליהו זוטא. אך יש לומר דלכן הוסיף בדבריו ומרוסס היטיב להשמיענו דדוקא אם מרוסס היטיב ג"כ דהוה כנפוץ וקרוב לנפוץ הוא אז אין מסככין בו (ואף דבבבא השניה לא כתב לשון מרוסס היטיב. יש לומר דסמך על מה שכתב בתחלה לשון היטיב). אבל אם דק לחוד יש לומר דמודה ג"כ דכשר לסכך וכדעת הרמב"ם וכל הפוסקים שהביא הגר"א ז"ל משמס. ואף אם נאמר דפסק לחומרא בדק לחוד. י"ל דס"ל כרבינו בעל העיטור ז"ל שכתב בהלכות סוכה (והוא שם ד' פ"א ע"א) ז"ל סככה באניצי פשתן פסולה בהולני פשתן כשרה. והולני עלמן איני יודע מהו וספיקא דאורייתא לחומרא ול"ש תרי ולא דייק ולא נפץ פסולה עכ"ל. הרי לנו דס"ל דהוא איסור מן התורה וספיקא דאורייתא לחומרא. ועיי"ש בפתח הדביר מה שכתב בזה. ולכן י"ל דספר התניא נמי ס"ל כוותיה. אך אם נאמר כן יקשה לנו דא"כ הוה לו להתניא ז"ל להשמיענו רבותא דאף בתרו לחוד פסולה וכמו שכתב בעל העיטור ז"ל. ואולי י"ל דהתניא פליג בזה על העיטור וס"ל דבתרו לחוד אחרי דהוה ספק ספקא (וכמו שכתב הלח"מ ז"ל ספק אם הושני דר"י הוה תרי ולא דיק. ואפילו הוה. הלא גם ר"י עלמו מסופק בדבר עיי"ש) לכן ס"ל דמותר אף שהוא בדבר מן התורה. אבל בדיק ולא נפיץ כיון דלא הוה אלא חד ספיקא אזיל בזה לחומרא כמו כל ספק שמן התורה:

**ומה** שכתב בעל נחל איתן שם עוד ז"ל והנה בגמרא איתא דאר"י גבי דק ולא נפץ שאיני יודע ופסקוה הרי"ף והרא"ש וגם רבינו לחומרא ומביא שם בשם ק"נ ז"ל מה שכתב בטעמן. והוא ע"פ מה שכתב בגליון המרדכי פ' החולץ דאע"ג דקיימ"ל בשל סופרים הלך אחר המיקל היינו היכי דחזינן פלוגתא דתנאי. אבל היכי דלא חזינן פלוגתא אלא לא ידעינן מה אמרו קמאי בו אזלינן לחומרא אף בשל סופרים. וטען הוא עליו מדברי הדרכי משה בטור יו"ד סי' רמ"ו שהקשה על דברי הגליון הנזכר מהא דרוב פוסקים בכל תיקו דרבנן לקולא אע"ג דאינו אלא ספק מה אמרו בו קמאי ואינו פלוגתא דתנאי עיי"ש שהאריך בזה. ומסיק בטעמן דכיון שאמר ר"י בלשון איני יודע חשבינן לה לספק חסרון ידיעה ובכהאי גוונא מחמירין אף בדרבנן. עיי"ש מה שכתב להוכיח בראיות לסברא זו. ויען כי לפע"ד כבר הוכחנו לעיל דאדרבה גם דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל להקל אף בדק ולא נפץ וכמו שהבאנו גם מה שכתב הגר"א ז"ל שדעתן לקולא בזה ע"כ אין לפלפל בזה יותר:

# סימן מט.

## באור הרמב"ם ז"ל הלכות לולב פ' ח' הלכה ה'.

**הרמב"ם** ז"ל כתב בהלכות לולב פ' ח' הלכה ה' ז"ל ואין ממעטין אותן ביו"ט לפי שהוא כמתקן עבר ולקטן או שלקטן אחד אחד לאכילה הרי זה כשר עכ"ל. ותמה הכ"מ ז"ל וכתב ז"ל ויש לתמוה על רבינו שכתב עבר ולקטן כו' למה לא כתב שצריך שתהי' לו הושענא אחריתי לשיהי' מותר ללקטן לאכילה (וזה לשון הגמרא בסוכה (דף ל"ג ע"ב) תנו רבנן אין ממעטין ביו"ט משום ר"א בר"ש אמרו ממעטין. והא קא מתקן מנא ביו"ט. אמר רב אשי כגון שלקטן לאכילה ור"א בר' שמעון ס"ל כאבוה דאמר דבר שאינו מתכוין מותר. והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפ"ר ולא ימות. הב"ע דאית לו הושענא אחריתי עכ"ל הגמרא. ועיי"ש בפירוש רש"י דכיון דאית לו הושענא אחריתי וא"ל להאי לא הוה פ"ר עיי"ש ויבואר לך דברי הכ"מ) ועוד למה הצריך שילקטן אחד אחד כיון דלקטן לאכילה אפילו כמה ביחד נמי. ומדברי הה"מ נראה שהיה גורס בדברי רבינו או שלקטן אחר לאכילה הרי זה כשר. ולגירסא זו ניחא דאפילו כמה ביחד שרי ללקוט. ואחר דקאמר היינו לומר דלא שרי למעטן אלא לאדם אחר דאית לו הושענא אחריתי וא"צ לזו עכ"ל. וכן כתב הרהמ"ג. וכתב ע"ז דזה ברור הוא (ועיין בא"ח סי' תרמ"ו סעיף ב' ובט"ז סעיף קטן ד' ובמג"א סעק"ב מה שכתבו בזה בדעת הרמב"ם והמחבר ז"ל):

**ונתתי** את לבי לדרוש ולתור בחכמה ולהבין דברי חכמים וחידותם. ובענ"ד מצאתי כי אין מהצורך להגיה בדברי רבינו הרמב"ם ז"ל כי לפי ענ"ד נראה שנוכל לתרץ ד"ק כמו שכתוב לפנינו או שלקטן אחד אחד. וניחא בעה"ש ורבינו השמיענו חידוש גדול בדין זה לפי שורת הדין והוא באור חדש בדברי הגמרא:

**דהנה** איתא פלוגתא אם מותר להערים בשבת אם לא עיין בשבת (דף קי"ז ע"ב) גבי נשברה לו חבית בראש גגו כו' דסבר תנא קמא יזמין ואח"כ יקלוט ואין מערימין בכך ור' יוסי בר"י ס"ל דמערימין. ואח"כ מביא שם מחלוקת דר"א ור"י גבי אותו ואת בנו שנפלו לבור. דר"א ס"ל אין מערימין ור"י ס"ל מעלה את הראשון ע"מ לשוחטו ואינו שוחטו ומערים ומעלה את השני רצה זה שוחט רצה זה שוחט. ואגב אעתיק מה שלא זכיתי להבין דעת הגמי"י בפ' כ"ב מהל' שבת דז"ל הרמב"ם ז"ל שם בהלכה ט"ז נשברה לו חבית בשבת מציל ממנה מה שהוא צריך לשבת לו ולאורחיו כו' נזדמנו לו אורחין מביא כלי אחר וקולט כלי אחר ומצרף ולא יקלוט ואח"כ יזמין אלא יזמין ואח"כ יקלוט ואם הערים בדבר זה מותר עכ"ל. וכתב שם הגמי"י ז"ל באות ע' ז"ל כר' יוסי בר"י ולא כת"ק דאמר אין מערימין עכ"ל. ולע"ז להבין ד"ק דהא מפשטות לשון הרמז"ל שכתב ואם הערים דמשמעו לשון דיעבד. משמע מפורש דפוסק כת"ק דלכתחילה אסור להערים רק בדיעבד אם הערים מותר. דלר' יוסי בר"י דאמר לשון מערימין משמע דלכתחילה ג"כ מותר להערים. ואדרבה יש להביא ראי' דהרמב"ם פוסק כת"ק. דהא שם בגמ' אמרו ז"ל לימא בפלוגתא דר"א ור"י קמיפלגי דתניא אותו ואת בנו שנפלו לבור ר"א מעלה את הראשון ע"מ לשוחטו והשני עושה לו פרנסה במקומו שלא ימות. ר"י אומר מעלה את הראשון ע"מ לשוחטו ואינו שוחטו ומערים ומעלה את השני רצה זה שוחט רצה זה שוחט. ורצה הגמ' לומר דת"ק דקליטת השמן סובר כר"א דאסור להערים. וריב"י ס"ל כר"י דמותר להערים וקא דחי בגמ' ממאי דילמא ע"כ לא קאמר ר"א התם דאפשר בפרנסה כו' וע"כ לא קאמר ר"י התם משום דאיכא צער בע"ח אבל הכא דליכא צער בע"ח לא עכ"ל הגמ'. ומדקא מהדר הגמ' לאוקמי ת"ק דשמן כר"י וידוע דר"א ור"י הלכה כר"י ומסתמא הלכה ג"כ כת"ק דשמן דלכתחילה אסור להערים. וגם הרמב"ם ז"ל פסק להדיא בהלכות יו"ט פ"ב ה"ד כר"י וכפי הטעם שנתנו שם בגמ' דשבת דז"ל הרמז"ל שם. אותו ואת בנו שנפלו לבור מעלה את הראשון ע"מ לשוחטו ואינו שוחטו ומערים ומעלה את השני ע"מ לשוחטו ושוחט איזה מהן שירצה משום צער בע"ח התירו להערים עכ"ל. הרי לנו מבואר דהרמב"ם פסק גבי אותו"ב כר"י דמותר להערים הוא רק מטעם צער בע"ח וממילא מובן דגבי קליטת השמן דאין שם צער בע"ח אסור להערים וכמו שדחה שם בגמ' דשבת. ובודאי כוונת הרמז"ל גבי קליטת השמן ג"כ כת"ק דלכתחילה אסור להערים רק דבדיעבד אם הערים מותר. ולכן דעת הגהמי"י ז"ל נשגבה מדעתי וצע"ג:

**וכן** במוע"ק (ד' י"ב ע"ב) גבי מטילין שכר במועד מביא שם מחלוקת אם מותר להערים במועד אם לא. ואמרו שם בגמ' דפלוגתא זו של הערמה במועד תליא במחלוקת של ת"ק וריב"י אם מותר להערים ולקלוט את השמן קודם שיזמין אם לא עיי"ש היטב *). ובירושלמי פסחים פ' ואלו עוברין הלכה ג' איתא ר' בון בר' חייה בעו מחלפא שיטתו דר"א תמן (גבי אות"ב) הוא אמר אסור להערים והכא (גבי הפרשת חלה טמאה ביו"ט) אמר מותר להערים. הכא משום בל יראה ובל ימצא תמן מאי אית לך מחלפא שיטתו דר' יהושע תמן אמר מותר להערים והכא הוא אמר אסור להערים. אמר ר' אידי כאן שבות וכאן חיוב חטאת. אמר ר"י בר' בון תמן כדי לחוס על נכסיהם של ישראל הכא מאי אית לך ר' יצחק ור' יאשי' חד כהדון וחד כהדון (חד אמר כר' אידי וחד אמר כר"י בר' בון):

**עוד** איתא בירושלמי פ' כל כתבי ה' ג' ז"ל תני אין מערימין ר"י בר ר' בון אמר מערימין. אית תניי מצילין ואח"כ מזמין אית תניי תנו מזמין ואח"כ מצילין. מאן דמר מציל ואח"כ מזמין כמ"ד מערימין. ומאן דמר מזמין ואח"כ מציל כמ"ד אין מערימין עכ"ל:

**והנה** דעת הרמז"ל נראה דסובר דבלא שום סיבה וטעם וההערמה ניכרת אסור להערים. וכמו שהבאנו לעיל לשונו מה שפסק בהלכות יו"ט גבי אות"ב שנפלו לבור דמותר להערים מצד צער בע"ח וכמו שאמרו רז"ל שם בשבת לדעת ר"י. ומשמע דבלא טעם זה אסור להערים. ובסוף פ' ג' בהלכות יו"ט כתב ז"ל ומערים ותולה את המשמרת לתלות בה רמונים ותולה בה רמונים ואח"כ נותן לתוכה שמרים עכ"ל. אלמא דגם הכא צריך דוקא לתלות בה רמונים תחילה בכדי שלא יוכר כ"כ הערמה זו וכמו שאמרו שם (דף קל"ט ע"ב). ושם פ' ז' הלכה ח' כתב ז"ל מטילין שכר במועד לצורך המועד כו' אעפ"י שיש לו ישן מערים ושותה מן החדש שאין ניכרת לרואה וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. אלמא דס"ל דהיכא דמינכר ההערמה אסור להערים

*) הגה"ה. ולכאורה יש להעיר מזה לדעת הפוסקים ז"ל דס"ל דמלאכת חוה"מ בדבר שאין צורך המועד וגם אינו דבר האבוד אסור בחוה"מ מה"ת (עיין ב"י סי' תק"ל ובב"ח שם) א"כ איך מדמה הגמ' מחלוקת הערמה בחוה"מ למחלוקת של קליטת השמן. דילמא אפילו למאן דאוסר הערמה בחוה"מ אפשר דמודה בקליטת השמן דמותר יען דהתם אינו אלא דרבנן וכן להיפך דמאן דשרי התם הערמה אפשר דיודה הכא דאסור מטעם דהוא מה"ת (וכמו שמחלק הירושלמי שהבאנו בפנים לדעת ר"י) ועל כרחנו לומר דס"ל להני פוסקים דאין בהערמה חילוק בין דבר שהוא מה"ת לדבר שהוא מדרבנן דלמאן דשרי בכולן מותר. ומאן דאוסר אוסר בכולן. וס"ל כדעת ר"י ב"ר בון דמתרץ הרומיא של ר"י באופן אחר עיין בפנים:

להעריס (ועיין בפירוש המשניות להר"מ ז"ל פ' ה' דתמורה שכתב תחבולות ההיתר נקרא הערמה ושל איסור נקרא מרמה) ובהלכות שבת פ' כ"ב הלכה ע"ז כבר הבאנו לעיל מה שכתב ואם העריס מותר ומשמעו דוקא בדיעבד אבל לכתחילה אסור להעריס. ועיין בשו"ת חת"ם חלק או"ח סי' ס"ב וקי"ג מה שהאריך בזה בענין הערמה ואם יש לחלק בהערמה בדבר שהוא מן התורה לדרבנן עיי"ש היטב:

**והנה** מרן רבינו חננאל ז"ל בפירושו על הש"ס כתב שם בסוכה (דף ל"ג ע"ב) ז"ל והוא דאית לו הושענא אחריתי ואי לא אמרינן איערומי קא מערים עכ"ל. אלמא דהאי דינא אם צריך הושענא אחריתי או לא. תלוי אם הערמה מותרת או לא. דאם הערמה מותרת א"צ הושענא אחריתי. ואם הערמה אסורה אז צריך דוקא להושענא אחריתי ואם אין לו הושענא אחריתי אז אף אם לקטן לאכילה אמרינן דאיערומי קא מערים:

**ועפי"ז** נלפענ"ד ליישב דעת הרמב"ם ז"ל דהוא מפרש ג"כ כפירוש רבינו חננאל ז"ל וס"ל ג"כ דהא דמוקי בגמרא והוא דאית לו הושענא אחריתי כוונתם ליישב אף למאן דס"ל הערמה אסור אף בדרבנן ולכן צריך דוקא להושענא אחריתי. אמנם הרמב"ם ז"ל דפסק הערמה מותר בדרבנן היכא דלא מינכר הערמתו ולכן ס"ל דאין צריך להושענא אחריתי. ולכן פסק וכתב או שלקטן אחד אחד לאכילה מותר. וכונתו דדוקא אם לקטן אחד אחד לאכילה היינו שלקט אחד ואכלו ואח"כ לקט עוד אחד ואכלו וכן כולן עד שהמעיטן הרי זה מותר. וכוונתו דעל ידי שלקטן אחד אחד ואכלן אינו ניכר הערמתו בכך ולכן מותר. כן נלפענ"ד ביישוב דעת רבינו הרמז"ל:

**ועי"פ** מה שפירשנו לעיל דעת רבינו הרמז"ל. יש ליישב גם מה שכתב שם מקודם באותה הלכה ז"ל אם היו ענביו מרובות מעליו כו' ואם מיעטן כשר ואין ממעטין כו'. וכתב שם הכסמ"ש ז"ל בגמרא אמרינן דהני מילי בדאשחור מאתמול דדחוי מעיקרו הוא ולא הוי דחוי. אבל אי אשחור ביו"ט דנראה ונדחה כו'. ויש לתמוה על רבינו שלא חלק בכך כו' ומסיק ז"ל הכא במאי עסקינן דאית לו הושענא אחריתי וכיון דאין צריך לזו אין כאן תקון כלי ומאחר דאי משכח הושענא אחריתי רשאי ללקטן לאכילה חשיב בידו לתקן והלכך אפילו אשחור ביו"ט דנראה ונדחה הוא אם מיעטן כשר וחוזר ונראה כו' עכ"ל. ולא זכיתי להבין ד"ק דהא רבינו לא הזכיר החילוק אם יש לו הושענא אחריתי אם לא וכמו שמקשה שם על רבינו ז"ל. אמנם לדברינו לעיל דהשמיענו רבינו ז"ל דכשאוכלן אחד אחד אין צריך להושענא אחריתי עיין לעיל.

וזה הלא יכול תמיד לאוכלן בין בלילה ובין ביום ונמלא שלא הודחה כלל ממלותו:

---

# סימן נ.

## באור הגמרא בסוכה דף מ"א ע"ב במעשה דר"ג וזקנים.

**איתא** במסכת סוכה (דף מ"א ע"ב) ז"ל מעשה בר"ג ור"י ור"א בן עזריה ור"ע שהיו באין בספינה ולא היה לולב אלא לר"ג בלבד שלקחו באלף זוז נטלו ר"ג ויצא בו ונתנו לר"י במתנה נטלו ר"י ויצא בו ונתנו לר"א ב"ע במתנה נטלו ר"א ב"ע ויצא בו ונתנו לר"ע במתנה נטלו ר"ע ויצא בו החזירו לר"ג כו'. ומקשה בגמרא למה לי למיתנא שלקחו באלף זוז. להודיעך כמה מצות חביבות עליהן עכ"ל הגמרא. והנה פשטות כוונת הגמרא דחביבות המצוה הוא רק מה שנתן ר"ג עבור הלולב והד' מינים סך גדול כזה אלף זוז. אמנם לכאורה נראה דאין זה חשיבות גדולה כ"כ לפי עשרו של ר"ג שהיה נשיא מה שהוציא סך כזה עבור המצוה הלזה. ובפרט לפי מה דקיי"ל דעל מ"ע מחויב האדם לפזר חומש מנכסיו עיין רמ"א ז"ל באו"ח סי' תרנ"ו וביור"ד בש"ך סי' קנ"ז. ובודאי לפי עושרו של ר"ג הי' סך כזה הרבה פחות מחומש שבנכסיו:

**ונקדים** לזה מה דאיתא בחולין (דף פ"ז ע"א) תניא אידך ושפך וכסה מי ששפך הוא יכסנו מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכיסה וחייבו ר"ג ליתן לו עשרה זהובים עכ"ל וכן איתא בב"ק (דף צ"א ע"ב) עיי"ש. ולא ראיתי במפרשים טעם הדבר וחשבון העשרה זהובים עבור הברכה או המצוה. רק בתורת חיים ז"ל במסכת ב"ק שם מביא בשם בעל אור זרוע ז"ל דזהו רמז למה דכתיב גבי אליעזר שנתן לרבקה שני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם. והוא בעבור שגרמה לו לברך כמו שאמר ברוך ה' אלקי אברהם אשר הנחני וגו'. ומזה לקח ר"ג לחייב עבור הברכה ומצוה עשרה זהובים עכ"ל *). וכד הוינא טליא אמרתי להסביר הדבר בעה"שי בטוב טעם ודעת ובדרך הפשוט. ויכול להיות כי מצד הדין יהי' מחויב לשלם סך זה עבור ברכה ומצוה. והוא ע"פ מה דקיי"ל דעל קיום מ"ע אינו מחויב האדם להוציא מממונו רק חומש מנכסיו. וכמו שפסק הרמ"א ז"ל באו"ח סי' תרנ"ו ובש"ך יור"ד סי' קנ"ז סעיף קטן ג' עיי"ש היטב. ואיתא במשנה סוף מסכת פאה מי שיש לו חמשים זוז והוא נושא ונותן בהם הרי זה לא יטול. וכן קיי"ל ביור"ד סי' רנ"ג

---

*) הגה"ה. וכתב שם עוד ז"ל וכיון שהברכה שוה י' זהובים נראה דהיינו הא דכתיב כי טוב יום בחצריך מאלף בחרתי הסתופף בבית א' וגו'. בתי כנסיות נקראות חצרות קודש ולפי שהאדם מחויב לברך בכל יום מאה ברכות בבית הכנסת ושכרן עולה אלף זהובים ליום אחד ואילו היו נותנין לאדם הברירה בין אלף זהובים מזומנים בעוה"ז לבין שכר מאה ברכות לעוה"ב פשיטא שהי' בוחר לקחת אלף זהובים. ואמר המשורר שהוא אינו כן כי טוב בעיניו שכר מאה ברכות שמברכין ביום אחד בבית הכנסת מאלף זהובים וזהו שאמר כי טוב יום בחצריך מאלף עכ"ל:

**ויען** כי אין מדרש בלא חידוש. לכן אציגה נא מול קורא יקר מה שעלה ברעיוני כעת לפרש את הפסוק הנ"ל ע"פ מה דאיתא בסנהדרין (דף צ"ז ע"א) אמר רב קטינא שית אלפי שני הוי עלמא וחד חרוב שנא' ונשגב ה' לבדו ביום ההוא כו'. וז"ל רש"י ז"ל בד"ה וחד חרוב. שאלף שנה יהיה חרוב חוץ משתת אלפים אלו דהיינו אלף שביעי עכ"ל. עוד איתא שם (דף צ"ב ע"א) תנא דבי אליהו לדיקים שעתיד הקב"ה להחיותן אינן חוזרין לעפרן שנאמר והיה הנשאר בציון וגו' קדוש יאמר לו וגו' מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימין. ואם תאמר אותן שנים שעתיד הקב"ה לחדש בהן את עולמו שנאמר ונשגב ה' לבדו ביום ההוא [וז"ל רש"י ז"ל ויהיה עולם זה חרב אלף שנים] לדיקים מה הן עושין. הקב"ה עושה להם כנפים כנשרים כו' עיי"ש כל הענין:

**ואיתא** באבות פ"ד מי"ז יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב. ויפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז. ויש להסביר הדברים דהתנא השמיענו דעד כמה צריך האדם להיות תשוקתו גדולה לתורה ומע"ט. דאפילו אם ירגיש בעצמו גודל עונג הרוחני של עוה"ב אשר אפילו שעה א' של קורת רוח בעוה"ב יפה ויקרה מכל התענוגים והמעדנים של העוה"ז. מ"מ לא ישתוקק להשיג במהרה תענוגי העוה"ב. כי אדרבה כל מה שיאריך ימים יותר ויעבוד

רנ"ג. הרי לנו מבואר דהפחות שבבע"ב הוא מי שיש לו חמשים זוז ונושא ונותן בהם מקרי בע"ב ואינו רשאי ליטול לקט שכחה ופאה ולא לקבל מן הצדקה:

**ונחזה** אנן דאם יזדמן לבע"ב זה איזה מלוה מדמ"ח מ"מ וילטרך לבזבז מממונו על מלוה זו. הלא מחויב לפזר מממונו על מ"מ זו עד עשרה זהובים שהוא חומש מנכסיו ולא יותר וכמו שהבאנו לעיל דהכי קיי"ל. ולפ"ז אם אירע שבקשו מהאיש זה עשרה זהובים עבור המלוה כפי מה שמחויב ליתן עבור מלוה ולא רלה ליתן הממון שמחויב ליתן עבורה. רק שחטף מחברו ועשה המלוה בחנם ואח"כ תבע אותו לד"ת על זה. הלא הדעת נותן שע"פ הדין מחויב לשלם לחבירו עבור המלוה שחטף אותן העשרה זהובים כפי מה שהי' מחויב לשלם עבורה מתחילה קודם שחטף המלוה לא פחות ולא יותר. והנה באיש כזה ודאי דהדעת נותן שאינו חייב לשלם יותר. לכן שפיר י"ל דחכמים השוו מדותיהם דאפילו מי שהוא עשיר גדול באלפי אלפים ויותר דאיש כזה ודאי דלכתחלה מחויב לפזר מממונו הרבה יותר מעשרה זהובים. מ"מ בדיעבד אם חטף מחבירו המלוה ועשה אותה בחנם לא פלוג רבנן ולא חייבוהו ג"כ לשלם רק עשרה זהובים כדמלינו בכל מקום שהשוו חז"ל מדותיהם ולא פלוג רבנן. כנלפע"ד דהחשבון הוא קרוב לדין ולחיוב:

**כל** זה אמרתי בהיותי עליה. אמנם אח"כ כשזכיתי ללמוד חוש"מ ראיתי בסי' שפ"ב שכתב המחבר וז"ל. שור שהי' עומד להריגה מפני שהוא מזיק את הבריות ואילן שהי' עומד לקלילה כו' וקדם אחד ושחט שור זה או קלץ אילן זה שלא מדעת הבעלים חייב לשלם לבעלים כמו שיראה לדיינים שהרי הפקיעם מלעשות מלוה כו' וכן מי ששחט חי' ועוף ובא אחר וכיסה הדם כו' וכן הורו שכל המונע הבעלים מלעשות מ"ע שהם ראוים לעשותן וקדם אחר ועשאן משלם לבעלים יו"ד זהובים ויש מי שהורה שהוא קנס קלוב והוא י' זהובים כו'. אלמא דאין החיוב מלד הדין אלא רק מטעם קנס. לא מיבעי' לדעה הראשונה שנותן כפי שיראו הדיינים ואין קלבה לדבר זה אלא שתלוי לפי ערך האנשים ועושרם. ודאי דאין זה אלא קנס. ואפילו לדעה השניה הלא כתבו שנותן קנס קלוב אלמא דקרי לו קנס וכמו שמסיק המחבר ז"ל דבזמן הזה אין מגבין אותו כו' וכמו שהאריך שם הש"ך ז"ל סעק"א עיי"ש דמשמע מדבריהם דאין זה אלא רק קנס והוא היפך מדברינו דלעיל דלדעתינו נראה שמחויב מלד הדין:

**אמנם** אח"כ האריך הש"ך שם בראיות דדינא הוא מה שחייב לשלם העשרה זהובים עבור המלוה שחטף ומביא שם שכן דעת הרא"ש והרשב"א והר"ן ז"ל ומשוה גם דעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל לדעתן דכולם ס"ל דדינא הוא ולא קנסא והניח בל"ע על רבינו הטור ז"ל שפסק דתלוי כפי שיראו הדיינים עיי"ש. ולפ"ז הלא ניחא שפיר דברינו דלעיל והסבר חשבון של העשרה זהובים *). ושם בסע"ק ג' כתב הש"ך ז"ל בפ' כסוי הדם (דף פ"ז) מסקינן דהוא שכר ברכת הכסוי ובברכת המזון חייב מ' זהובים בעד ד' ברכות. ובספר לחם חמודות פ' כסוי הדם הביא דברי הר"ן ז"ל דבשכר מלוה נמי משלם. והקשה עליו כיון דשכר מלוה בכסוי איכא. ישלם עבור המלוה והברכה ול"ע עכ"ל. ולא קשה מידי וכדברי הר"ן מוכח בש"ס פ' החובל ובתוס' שם והרבה פוסקים שכלם כתבו להדיא דבשכר מלוה נמי משלם י'. ובכיסוי לא משלם אלא י' וכו' אלא ודאי היינו טעמא דכסוי. כיון דאי אפשר לברכה בלא מלוה אין משלם על המלוה. ועיי"ש מה שכתב עוד אם על מלוה דרבנן מחויב ג"כ לשלם עשרה זהובים והביא בשם רבינו ירוחם ז"ל מתחילה דעל ברכה דרבנן שהיא ברכת הטוב והמטיב שפטור ועשרה זהובים הרביעים הוא עבור ברכת פרה"ג שעל הכוס (ולפענ"ד לע"ג הלא גם ברכה זו אין אלא מדרבנן. וברוך החונן דעת. כי מלאתי שבעל קלה"ח ז"ל שם תמה גם הוא בזה עיי"ש

---

ויעבוד את ה' יותר בתשובה ומע"ט זה גופא לריך להיות אללו עונג היותר גדולה שזכה לעבוד את ה' עוד שנה וחודש ויום ושעה כי יפה שעה א' בתשובה ומע"ט מכל חיי העוה"ב. וזהו שאמר דהמע"ה כי טוב יום בחלריך. היינו יום א' שעוסק בתומע"ט בעוה"ז שנקרא חלרות ה'. מאלף. היינו האלף שנים שיחדש או הקב"ה את עולמו באלף השביעי. אף כי בחרתי להסתופף בבית א'. היינו בעוה"ב. שיקר אללי מאד עונג העוה"ב ובחרתי בו מדור באהלי רשע. מ"מ טוב לי יותר יום א' בחלריך מאלף. ואנו רואין כי כל כך גברה אהבת התורה בלבו ובערה בו עלם קיום מלות התורה והמלוות עד שאמר על עלמו ותורתך בתוך מעי. אשר לכאורה הוא קשי ההבנה איך שייך לומר על התורה שהיא בתוך מעיו. והכי הול"ל ותורתך בתוך מוחי או בתוך לבי אשר בהם הוא משכן התורה. והרמ"א ז"ל ביו"ד סימן רמ"ו סע"ד כתב ז"ל ואין לאדם לטייל בפרד"ס רק לאחר שמלא כריסו כו' לידע או"ה ודיני המלוות עכ"ל. דג"כ קשה ההבנה של מלא כריסו כו':

**ואמרתי** בזה ע"פ הידוע טבעי בני אדם. אשר כפי הטבע אינו שבע רק כשממלא כריסו בלחם ובשר ודגים וכדומה. אמנם אם בא אללו בן יקיר לו האהוב אללו כבבת עינו ולא ראה אותו עשר שנים ויותר ועתה כאשר בא אורח כזה לפניו ישמח בו עד מאד. אזי מגודל השמחה והאהבה הבוערת בקרבו לבנו יקירו. נעשה שבע רלון עד שאינו רולה כלל לאכול. וכן אם עני א' ימלא מליאה גדולה נעשה שבע עד אשר יעבור בו כמה ימים שאינו מתאוה כלל לא לאכול ולא לשתות. ואף כי השמחות הללו הם רק רוחניות מ"מ נתמלא כריסו מזה. ובספרי יראים כתבו כי אין אהבה כאהבת התורה. ושהמע"ה אמר אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה ורז"ל בסוטה (דף כ"א) אמרו דקאי על אהבת התורה. ולכן מי שיש לו אהבת התורה האמתית ועוסק בה באהבה עלומה אזי כל מה שמוסיף ללמוד באהבת ד' ובתורתו אזי נעשה שבע בזה ואינו מתאוה כלל לאכול ולשתות. וזהו שכתבו דאין ללמוד סתרי תורה עד שמלא כריסו מלימוד התורה היינו שבגודל אהבת התורה נתמלא כריסו ונעשה שבע. וזה שהתפאר דהמע"ה ותורתך בתוך מעי. והכוונה ג"כ דמעיו נעשו מלאים והוא שבע רלון מאהבת התורה אף שהיא רוחניות. ולכן אמר גם כאן כי טוב יום בחלריך שעוסק בתורה ובאהבתה. מאלף היינו אף מגודל השכר שיהיה לו בעוה"ב. כי יפה שעה א' במע"ט מכל חיי העוה"ב:

*) הגה"ה. ואנכי בעג"ד לא זכיתי להבין מה שכתבו הטור והמחבר ז"ל דתלוי לפי ראות הדיינים דז"ל הגמרא שם (דף פ"ו ע"א) איבעיא להו שכר מלוה או שכר ברכה למאי נפקא מינה לברכת המזון א"א שכר מלוה אחת היא ואי אמרת שכר ברכה הווין ארבעים כו' ופשיט שם מהא דאמר רבי להאוא לדוקי כוס של ברכה אתה שותה או ארבעים זוז אתה נוטל כו'. ואם נאמר דעשרה זהובים הוא רק קנסא התם מאי קנסא הי' בזה. ובפרט אם נאמר דתלוי לפי ראות עיני הדיינים לפי עושרו של אדם הלא לפי עושרו של רבינו הקדוש שהי' עשיר גדול א"כ הי' לו לחשוב הרבה יותר מעשרה זהובים עבור כל ברכה:

**אמנם** לדברינו דחשבון העשרה זהובים הוא לפי החיוב של הפחות מבע"ב אשר הוא מחויב בסך זה מלד הדין. ורז"ל השוו מדותיהם ולא חלקו בזה ואף לעשיר גדול אינו מחויב יותר מעשרה זהובים ניחא הכל בעהש"י. ומ"מ אין מגבין בזמן הזה את העשרה זהובים וכמו שהביא הרא"ש ז"ל פ' כסוי הדם סי' ח' הא דאמרו רז"ל פ' החובל (דף פ"ד ע"ב) דכל מידי דלית בו חסרון כיס אין מגבין בבבל עיי"ש וכן פסק המחבר ז"ל. אלא אם כן תפס לא מפקינן מיניה:

עיי"ש כל הענין) ואח"כ הביא מש"כ רבינו ירוחם ז"ל בס' מישרים דגם על ברכה דרבנן חייב עשרה זהובים עיי"ש בש"ך ז"ל היטב כל הענין :

**היוצא** מדברינו דעבור מצוה שחטף איכא חיוב של י' זהובים ובמצוה שיש ברכה עליה הוא שכר ברכה לבד. ובמצוה שאין בה ברכה החיוב מצד המצוה עצמה. ובמצוה דרבנן איכא שתי דעות בש"ך ז"ל. ולפי הנראה מסכים הש"ך לדעה זו דחייב דהא מביא אותה באחרונה וכמפורסם זאת בכללי הפוסקים וכמו שהערנו כן לעיל בהגה"ה מהא דכל הברכות שאינן אלא דרבנן ומ"מ חייב רב"ג עליה י' זהובים. ועוד אנו רואין דגם רבינו הקדוש אע"ג שהי' עשיר גדול מ"מ לא רצה ליתן להצדוקי עבור ברהמ"ז רק ארבעים זוז היינו עשרה זהובים בעד כל ברכה וברכה. ואעפ"י שלא הי' מחויב ליתן עבור זה דמים. וגם לא הי' מחויב לכבדו בבהמ"ז. מ"מ מפני חביבת המצוה רצה ליתן לו עשרה זהובים עבור כל ברכה. וכאשר אנו רואין שלא רצה ליתן יותר מעשרה זהובים עבור הברכה מסתמא ודאי דאפילו מפני חביבת המצוה אינו מחויב ביותר :

**ואיתא** במשנה שם סוכה (דף ל"ז ע"ב) ז"ל והיכן הי' מנענעין בהודו לד' תחילה וסוף (ופירש רש"י ז"ל הודו שבתחילת הפרק והודו שבסוף הפרק בסוף ההלל מן הודו עד סוף ההלל חדא פרשתא היא כו'. והתוס' ז"ל ד"ה בהודו כו' הביאו פירש"י ז"ל וכתבו עוד ז"ל ויש מפרשים תחילת הפסוק וסוף הפסוק ולאו מילתא היא כו' עכ"ל. והנה אף דהתוס' ז"ל דחו פירוש זה וכתבו דלאו מילתא הוא. מ"מ עיין ברע"ב ותוי"ט ז"ל וכן שאר מפרשים הביאו גם פירוש זה. ואולי י"ל דדייקו דאי לפירש"י ז"ל דקאי על תחלת הפרק וסוף הפרק הוה לו למימר בתחילה ובסוף. ולשון תחלה וסוף משמעו יותר דקאי על תחלת הפסוק וסופו. ואע"ג דלכאורה הוא מיותר מה שאמר בסופו והי' די למימר הודו לד'. י"ל דיען דפסוק אנא ד' ס"ל לב"ה דאין צריך לנענע בכל הפסוק אלא רק בחציו היינו בהושיעה נא שהוא תחילת הפסוק ולא בהצליחה נא שהוא סוף הפסוק. לכן אמרו כאן בהודו דצריך לנענע בתחילת הפסוק ובסופו כנלע"ד בהסבר הדבר לפי פירוש זה) ובאנא ד' הושיעה נא דברי ב"ה. וב"ש אומרין אף באנא ד' הצליחה נא. אמר ר"ע צופה הייתי בר"ג ור"י שכל העם היו מנענעים את לולביהם והם לא נענעו אלא באנא ד' הושיעא נא עכ"ל המשנה. ועיין בפירוש המשנה ברע"ב ובתוי"ט ז"ל והמחוור שבפירושם הוא דבהודו היו מנענעים ר"ג ור"י וכב"ה. אלא דבא לאפוקי שלא היו מנענעים בהצליחה נא וכן איתא להדיא בירושלמי וכמו שהביא התוי"ט ז"ל כן בשם הירושלמי :

**וכן** מוכח מלשון המשנה גופא דאמר ר"ע צופה הייתי בר"ג ור"י כו' ולכאורה לפי פירוש של רע"ב ז"ל שפירש דגם בהודו לא היו מנענעים א"כ מה הוא זה שאמר ר"ע צופה הייתי כו' דמשמע שהוא בעצמו ראה זאת ולא כל שאר העם הלא זאת כולם היו יכולים לראות דהם לא נענעו אלא בהושיעה נא. אמנם אם נאמר דבהודו נענעו כמו כל העם וכדברי ב"ה רק בהצליחה נא לא נענעו וכל העם נענעו גם בהצליחה נא. ובכדי שלא להיות כמו אגודות אגודות י"ל שהאריכו בנענועיהן בהושיעה נא עד שסיימו כל העם את נענועיהן גם בהצליחה נא דהא שני הנענועין תכופות הן זה אחר זה וחד פסוק הוא ובזה כל העם לא ירגישו רק ר"ע אמר שצפה בעין חודרת על ר"ג ור"י וראה שלא נענעו רק בהושיעה נא :

**והנה** אם נאמר כפירוש רש"י ז"ל שהיו מנענעין בהודו שבתחלת הפרק ובהודו שבסוף הפרק ובאנא ד' הושיעה נא הרי היו מנענעין שלש פעמים בהלל. אמנם לפי פירוש השני שהביאו התוס' ז"ל שלא היו מנענעין רק בהודו שבתחלת הפרק הרי לא נענעו רק שתי פעמים היינו בהודו ובהושיעה נא (ועיין תשב"ץ חלק ב' סי' ר"ה כמה פעמים מנענעים בלולב) :

**ועתה** נבואה לחשוב כמה מצוות נתגלגלו ונתקיימו ע"י האתרוג של ר"ג. הברכות שעל הלולב היו ששה דהא בששה ימים מברכין עליו דבשבת אין נוטלין ואין מברכין. הנענועים היו שלש פעמים בהלל שתי פעמים בהודו תחלת וסוף הפרק ואחד בהושיעה נא. ובששה ימים הן שש פעמים שלש הרי שמנה עשר והשש ברכות דבשעת הנטילה הרי כ"ד. ומצות נטילת האתרוג של כל יום ויום אין לחשבן בפני עצמן דהא עליה מברכין וכדעת מרן הש"ך ז"ל שהבאנו לעיל דבמצוה שמברכין עליה העשרה זהובים עבור הברכה ואין צריך לחשוב גם עבור המצוה. אבל על הנענועין שאין מברכין עליהן יש לחשבן וכדמסקנת הש"ך ז"ל :

**אמנם** לפירוש השני שהבאנו דפירשו בהודו תחלה וסוף היינו תחלת הפסוק וסוף הפסוק. הרי לא הי' מצות הנענועין בכל יום רק שתי פעמים היינו בהודו ובאנא ד' והי' מצות הנענועין של כל הימים שנים עשר וששה ברכות. ולדידהו י"ל דהחמיר ר"ג וחשב גם מצות הנטילה למצוה בפני עצמה לחשוב גם כנגדם עשרה זהובים עבור כל נטילה ונטילה והי' שם ג"כ כ"ד מצוות. וחשבון כזה הי' גם אצל ר"י כ"ד מצוות בין לפירוש רש"י ז"ל ובין להפירוש שהביאו התוס' ז"ל. וכן אצל ר"א בן עזרי' וכן אצל ר"ע. וארבע פעמים כ"ד הם צ"ו. ועוד הי' שם ד' מצוות. א' מה שנתן ר"ג במתנה לר"י. ב' מה שנתן ר"י לראב"ע במתנה. ג' מה שנתן ראב"ע לר"ע. ד' מה שנתן ר"ע במתנה לר"ג (והד' מצוות אלו אין לחשוב אותן רק ביום א' דבעינן לכם ושאר הימים לא היו צריכים לזה ליתן דוקא במתנה דהא בשאר הימים יוצאים אף בשאול) ותשעים וששה ואותן הד' הרי מאה מצות נתקיימו ע"י האתרוג של ר"ג. ולכן כמו דמצינו ברבינו הקדוש שרצה ליתן ארבעים זוז עבור הארבעה ברכות של ברהמ"ז אף שלא הי' מחויב בהם לא מצד הדין ולא מצד היושר רק מפני חביבת המצוה. כן עשה זקינו ר"ג הנשיא וחשב כמה מצוות יתקיימו ע"י האתרוג שלו שעלו לחשבון מאה מצוות ע"י כולם. ולכן שלם אלף זוז כדי שיגיע עשרה זהובים בעד כל ברכה ומצוה לפי החשבון שעשינו לעיל. וכאן ג"כ אע"ג שלא הי' מחויב לשלם עבור כל מצוה וברכה שיתקיימו ע"י ר"י וראב"ע ור"ע מ"מ מחמת חביבת המצוה שיתקיימו ע"י האתרוג שלו שלם בעד כל אחד ואחד בעבור כל מצוה וברכה של כל אחד ואחד. ולכן שפיר השמיענו הגמרא ואמר ללמדך כמה מצוות חביבות עליהן. כנלפע"ד :

---

## סימן נא.

### ביאור למה לא נתן ר"ג האתרוג לראב"ע שהיה כהן קודם שנתן לר"י.

**ועדיין** חל עלינו חובת ביאור לבאר למה לא נתן ר"ג האתרוג מתחילה לר"א ב"ע שהיה כהן. דהא כתיב וקדשתו לכל דבר שבקדושה כו' וליטול מנה יפה ראשון כו'. ומצאתי למרן החת"ס ז"ל חלק ששי בחידושיו למס' סוכה דהקשה כן וכתב ז"ל. יש לתמוה על הסדר הזה שהקדים ר"י בן חנניא הלוי לפני ר"א ב"ע הכהן. ואם משום הפלגתו של ר"י ב"ח בתורה וזקנה א"כ מאי טעמא הקדים ראב"ע לר"ע. וצ"ל הפלגת תורה וזקנה מהני להקדים לוי לכהן שהוא מדרגה אחד. אבל לא להקדים ב' מדרגות ר"ע ישראל לפני ראב"ע הכהן זה לא אמרינן והוא חידוש דין עכ"ל :

**ומה** שנראה לענ"ד בזה דהנה לכאורה נראה לי לומר דלא מצינו שיתחייב להקדים הכהן ללוי ולישראל רק היכא דרולה

דרוצה או שצריך ליתן או לכבד לשנים או לשלשה אנשים ויותר ואחד מהם הוא כהן. על זה צותה התורה במ"ע של וקדשתו וכמו שאמרו חז"ל בנדרים (דף ס') לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון הרי לנו שהאזהרה היא להקדים לכהן וליתן לו ראשון היינו קודם להשני ושלישי. אמנם אם אין בידו ליתן מתנה רק לאחד מהעומדים לפניו ואחד מהם הוא כהן אז לכאורה לא מצינו שיתחייב ליתן לכהן ולא לישראל אלא כולם שוים ולמי שירצה ליתן יתן. ואע"פ שאין לי ראיה מפורשת לדבר. זכר לדבר יש להביא מהא דאיתא בכתובות (דף פ"ה ע"ב) ההוא דאמר להו נכסיי לטוביה שכיב כו' אתו שני טוביה. שכן ותלמיד חכם ת"ח קודם. קרוב ות"ח ת"ח קודם. איבעיא להו שכן וקרוב מאי ת"ש טוב שכן קרוב מאח רחוק. שניהם קרובים ושניהם שכנים ושניהם חכמים שודא דדייני עכ"ל הגמ'. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ' י"א בהל' זכיה הל"ב ובחושן משפט סי' רנ"ג סעי' כ"ט. וזה לשון הסמ"ע ז"ל סע"ק ס"ד ת"ח קודם בגמ' יהיב טעמא משום דאדם מצדיק מעשיו בשעת מיתה ומצוה יותר גדולה להנות ת"ח מנכסיו (מה שכתב דהטעם הוא בגמ' ליתא אלא רש"י ז"ל כתב שם בד"ה ת"ח קודם ז"ל דמסתמא אדם מצדיק מעשיו לזכות בשעת מיתה דאמר מר כל הנביאים לא נתנבאו אלא למהנה ת"ח מנכסיו עכ"ל). ולא מצאתי לשום אחד ממפרשי הש"ס והרמב"ם והטור והש"ע שהעירו בזה איך הוא הדין אם היה אחד משני טוביה כהן שיצטרך ליתן לו ולא לאחר שאינו כהן. לפי הטעם שכתב רש"י ומביא כן הסמ"ע דאדם מצדיק מעשיו בשעת מיתה ושים מצוה יותר ליתן לכהן ולא לאחר. וכיון דלא הזכירו שום אחד מהפוסקים מזה. סתמן כפירושן דבמתנה שאין יכולין ליתן רק לאחד. שוין המה הכהן והישראל ואין בזה מ"ע של וקדשתו (עיין בשדי חמד חלק דברי חכמים סי' ד' מה שהביא שם מחלוקת הראשונים והאחרונים אם וקדשתו הוא מ"ע דאורייתא או שהוא רק אסמכתא):

**ולכאורה** מצינו להיפך דאיתא בטור וש"ע יו"ד סי' רנ"א סעי' ט' ז"ל היו לפניו עניים הרבה ואין בכיס לפרנס או לכסות או לפדות את כולן יקדים הכהן ללוי והלוי לישראל והישראל לחלל והחלל לשתוקי כו' וכן הוא בהרמב"ם ז"ל ונובע דין זה ממשנה דסוף הוריות עיי"ש בד"ק. ומשמע דאפילו אי ליכא בכיס אלא לאחד יתן לכהן והשאר ידחו. ולכאורה הוא היפך דברינו ויקשה מהא מתניתין על האי דטוביה דלעיל. אמנם אחר העיון נלענ"ד דאינו דומה כלל והתם בהוריות לאו מטעם וקדשתו אתינן עלה דהא צריך להקדים לוי לישראל והישראל לחלל והחלל לשתוקי והשתוקי לאסופי כו'. ובכל אלה ודאי דאין בהם מ"ע של וקדשתו וא"כ ודאי דגם בכהן לאו מטעם וקדשתו וכמו שאמרו רז"ל שם בהוריות כהן קודם ללוי שנאמר ובני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים כו' ולא הביאו מה דכתיב בתורה וקדשתו והביאו ממה דכתיב בדברי הימים. אלא ודאי דגם התם לאו מטעם מ"ע של וקדשתו מחוייב להקדים כהן ללוי. אלא כיון דנוגע לפיקוח נפש להחיותו או לפדותו וליכא בכיס של צדקה להספיק לכולן ולכן חשבו המעלות של כל אחד ושהוא מוקדם להפחות ממנו במעלה. אבל כשאחד רוצה ליתן מתנה רק לאחד ולא לשנים ואיכא שני אנשים לפניו ואחד מהם הוא כהן והמתנה אינה נוגע לפיקוח נפש נלענ"ד די"ל דבזה לא שייך מ"ע של וקדשתו:

**וכמו** שלא חילקו בזה בהאי עובדא דטוביה אם אחד מהם הוא כהן אם לא דאין נפקא מינה בזה. ולפ"ז בנ"ד נמי הלא לא היה יכול ר"ג להקנות האתרוג רק לאחד מהם. דאם היה מקנה לכולם ביחד היה האתרוג אתרוג השותפות דאין יוצאין בו ביום ראשון דבעינן לכם. וכיון שלא היה יכול להקנות במתנה רק לאחד לכן לא היה מצווה בזה במ"ע של וקדשתו ולהקנות דוקא לראב"ע הכהן והיה יכול להקנות לכל מי שירצה וכיון שרצה יותר להקנות לר"י לא עבר בזה על מ"ע של וקדשתו *):

**ומזה** שנתן ר"י תחילה לראב"ע קודם ר"ע יכול להיות ג"כ שלא מפני קדושת כהן נתן לו. אלא מפני כבוד נשיאותו. (אבל ר"ג שהיה ג"כ נשיא אפשר שלא היה מחויב להדר את ראב"ע מפני כבוד נשיאותו):

**עוד** אפשר לתרץ הקושיא של מרן החת"ס ז"ל באופן אחר וקרוב לדברינו דלעיל. ע"פ מה דאיתא בבמ"ל (ד' ע"א ע"א) דתני ר' יוסף אם כסף תלוה את עמי את העני עמך כו' עני ועשיר עני קודם. ענייך ועניי עירך ענייך קודם. עניי עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודמין כו' עכ"ל הגמרא (ומזה ג"כ קצת ראיה לדברינו דלעיל דאין מעלה בזה להקדים לכהן מדלא חשיב לו להקדים כהן לישראל). ויש להעיר בזה ג"כ איך הוא הדין אם העשיר כהן והעני לאו כהן איזה מהם קודם. ומדלא מצינו זה הדין להדיא בשום אחד ממפרשי הש"ס והפוסקים שיאמרו דעשיר הכהן קודם לעני. סתמן כפירושן דלעולם חייבה התורה ליתן לעני קודם לעשיר כסתמא דגמ' בדרשתם על פסוק זה (דאין לומר דסמכו בזה על הא שהבאנו לעיל מתניתין דהוריות שאמרו דכהן קודם. דהתם שאני דמיירי בדבר שנוגע לפק"נ ושאי אפשר להחיות רק לאחד וכדברינו דלעיל) והנה בראש השנה (דף ז' ע"ב) מקשה הגמ' והרי רגלים דלא תליי' מאורתא וקא חשיב. ומשני כיון שצריך לאתויי מעיקרא מחייב וקאי. אלמא דדבר הנצרך ביו"ט ואי אפשר לו להביא ביו"ט מתחיל החיוב מעיקרא קודם יו"ט. והכ"נ כיון דבהספינה לא היו יכולין לקנות אתרוג לכן התחיל החיוב קודם שישבו על הספינה לקנות אתרוג וכל הד' מינים שבלולב להכין להם כדי שיוכלו לקיים המצוה של ולקחתם לכם ביום הראשון:

**ואיתא** בברכות (דף כ"ח ע"א) דאמר לו ר"ג לר"י מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה והשיב לו ר"י אוי לו לדור כו' שאי אתה יודע בצערן של ת"ח כו' אלמא דר"י היה עני גדול. ומסתמא בעת הזאת שהיו האתרוגים ביוקר גדול לא היה יכול ר"י לקנות אתרוג וכל הד' מינים. וממילא חל קצת חיוב על ר"ג לזכותו ולהכין אתרוג עבורו מטעם ערבות. אבל עבור ראב"ע ור"ע שהיו עשירים גדולים (עיין שבת נ"ד ע"ב גבי ראב"ע ונדרים ד' נ' ע"א גבי ר"ע שנתעשר מן ששה דברים) וכיון שהיו עשירים והיו יכולים לקנות אתרוגים לעצמם לא היה חל על ר"ג שום חיוב להכין עבורם אתרוג. רק לאח"כ שהיו ביו"ט בספינה ושם לא היה להם להשיג אתרוג ולקיים המצוה זיכה ר"ג האתרוג גם להם שיקיימו המ"ע. וא"כ גם זה בכלל עני ועשיר עני קודם. ובפרט כשנצרף סברת דברינו דלעיל שעל העני ר"י היה חל החיוב על ר"ג מקודם לזכותו ולכן הקדים ר"ג לר"י העני קודם לראב"ע שהיה עשיר אע"פ שהוא כהן:

ועוד

---

*) הגה"ה. וזה אין לומר דהיה יכול להקנות תחילה במתנה לראב"ע ולקבלו ממנו בחזרה ואח"כ ליתן במתנה לר"י ולקבלו בחזרה וליתן אח"כ לר"ע במתנה ובזה היה שייך מ"ע של וקדשתו בראשונה. דהא כיון שהיה מוכרח ליתן לאחד במתנה גמורה וא"כ הרי האתרוג אצל המקבל שלו הוא לגמרי וחל החיוב לזכות במצות האתרוג למי שאין לו על המקבל במתנה ולא על ר"ג. ואפשר עוד לומר דמשום הכי לא החזיר ר"י לר"ג ושהוא יתן לראב"ע ולר"ע בעצמו. כדי להשמיענו שהמקבל מתנה יכול ליתן גם לאחר רק שהאחר יחזירו אח"כ אל הנותן וכולם יוצאין בזה:

**ועוד** בה שליטות נלענ"ד דיש ליישב קושית מרן החת"ס ז"ל ע"פ מה דאיתא בב"מ (דל"ב ע"ב) אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו ואיס"ד לער ב"ח דאורייתא הא עדיף ליה. ומשני אפ"ה כדי לכוף את יצרו עדיף עכ"ל הגמרא עיי"ש. אלמא דמצוה של לכוף יצרו לבטל השנאה ולהרבות האהבה בין איש לרעהו דוחה אפילו אם נאמר לער ב"ח דאורייתא. והנה איתא בברכות (דף כ"ז ע"ב) אמרו עד כמה נצטריה וניזול. בר"ה אשתקד לצריה בבכורות במעשה דר"ל לצריה. הכ"נ לצריה תא ונעבריה עיי"ש כל הענין דעבור לער שלצרו ר"ג לר"י בכל הני מקומות העבירו קלא לר"ג מנשיאותו ואוקמו לראב"ע. ולכן אע"ג דבסוף נעשו אוהבים ונתפייסו כדאיתא התם. מ"מ רצה ר"ג להראות לר"י איך שחביב כל כך בעיניו עד שהקדים ליתן לו האתרוג אפילו קודם לראב"ע שהיה כהן וגם נשיא וי"ל דאהבת השלום כזה דחה גם מ"ע של וקדשתו דגדול השלום:

---

# סימן נב.

## בענין נ"ח והבדלה איזה מהן קודם.

**רבינו** המחבר ז"ל כתב בסימן תרפ"א סע"ב מדליקין בביהכ"נ נ"ח ואח"כ מבדילין. ורמ"א ז"ל כתב וכש"כ בביתו מדליק ואח"כ מבדיל כו'. ומרן המ"ז ז"ל שם הביא בשם מהר"ל מפראג ז"ל שעשה הלכה למעשה להבדיל קודם לנ"ח כו'. והט"ז העמיק להכריע דמבדילין ואח"כ מדליקין. וכתב בטעמן של הפוסקים דס"ל דמדליקין תחילה. משום דארז"ל אפוקי יומא כל כמה דמאחרינן ליה טפי עדיף. וע"ז האריך להוכיח בראיות דמעלת התדיר דוחה למעלת של אפוקי שבתא כל כמה דמאחרינן ליה טפי עדיף. ועוד דהא גם במה שמדליק הנ"ח הלא מסלק מעליו קדושת שבת ועוד שליטות הביא בשם הראב"ד ז"ל דאין להדליק קודם שמברך ברכת מאורי האש. עיי"ש שהאריך בכל פרט והכריע כדעת מהר"ל מפראג ז"ל להבדיל תחילה ואח"כ להדליק: אמנם אחרי אשר כמה הבאים אחריו הלקו עליו. וגם רבינו הגר"א ז"ל כתב בסי' הנ"ל ז"ל וכל דברי הט"ז כאן דחויים עיין עליו עכ"ל. לכן אכתוב הנלענ"ד לתרץ דעת רבותינו ז"ל דס"ל מדליקין ואח"כ מבדיל איתא בברכות (דף נ"א ע"ב) ת"ר בש"א מברך על היום ואח"כ על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא. ובה"א מברך על היין ואח"כ מברך על היום. שהיין גורם לקידוש שתאמר. ד"א תדיר ושא"ת תדיר קודם. והלכה כב"ה כו'. ומקשה בגמ' פשיטא דהא נפקא ב"ק כו'. ולכאורה יקשה על ב"ש הלא הא דתדיר קודם לשא"ת ילפינן מקרא [זבחים פ"ט ע"א]. וא"כ אמאי לא הודו ב"ש לב"ה דברכת יין קודם משום דתדיר. עוד קשה דעל הא דמקשה בגמ' פשיטא דהלכה כב"ה. מתרץ איבעי"א קודם ב"ק ואיבעי"א אליבא דר"י דאמר אין משגיחין בב"ק. הלא עדיין יקשה פשיטא. דהא דתדיר קודם הוא הלכה פסוקה בכה"ת: ונלע"ד בזה ע"פ מה דאיתא שם בזבחים (דף נ' ע"ב) איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהן קודם. ובעא למיפשט מהא דאמרו ב"ה דברכת יין תדיר. וקודמת לברכת היום דמקודש. ומדחה דכי היכי דאהני קדושת היום לברכת היום כן אהני ליין והוי יין תדיר ומקודש. עוד איתא בעיא זו מנחות (דף מ"ט ע"א) מוספין דהיום ותמידין דלמחר איזה מהן קודם. ופירש"י ז"ל ללשון ראשון דמוספין הוו מקודש מפני שבאין בשבת כו' ובלשון שני פירש"י דמשום שבא חוזן קודם מיקרי מקודש עיי"ש [ועיין בחיבורינו מתת ידו ח"ר סי' כ"ו בד"ה אבל כו' שהארכנו בשני האיבעיות הללו דתדיר ומקודש]: ולפ"ז י"ל דב"ש וב"ה פליגי בזה. וב"ש לית להו האי סברא דכי היכי דאהני קדושת היום לברכת היום. אהני נ"כ לברכת יין. וא"כ הלא ברכת היום מקודש ויין תדיר. ואם נאמר דס"ל כלשון שני ברש"י דמנחות דלעיל דמה שחיובו קודם מיקרי מקודש לגבי שני. א"כ הלא יש לברכת היום שתי קדושות. א) קדושת היום. ב) דחיובו בא קודם וכמו שאמרו וכבר קדש היום כו'. ולכן אף דקיי"ל התם דתדיר ומקודש שניהם שוין. מ"מ הכא כיון דיש להיום שתי קדושות. או משום דהיום גורם ליין שיבא. מברך על היום קודם וב"ה הא אמרז"ל שם בזבחים דס"ל דקדושת היום אהני גם ליין. וא"כ במקודש שניהם שוין וליין יש ג"כ מעלת תדיר ותדיר קודם ומיושב שפיר מה שצריך הגמ' לאפוקי והלכה כב"ה. כדי להכריע בזה בדינא דתדיר ומקודש דהכא: ובזה יובן מה דמקשה שם בברכות וסברי ב"ש דברכת היום עדיפא והתניא הנכנס לביתו במוצ"ש מברך על היין והמאור והבשמים והבד"ה כו'. ומשני סברי ב"ש שאני עיולי יומא מאפוקי יומא. עיולי יומא כמה דמקדמינן ליה עדיף. אפוקי יומא כמה דמאחרינן עדיף כי היכי דלא להוי עלן כמשאוי עכ"ל הגמ'. ולכאורה נראה דב"ש מסברא בעלמא קא אמרי הכי. אמנם לדברינו י"ל דדינא קאמרי דהא דס"ל ברכת היום קודם הוא מצד מעלת מקודש נגד מעלת יין דתדיר. וקדושתה היא מה שממשיך עליו קדושת יום השבת. וכל מה שמקדים להמשיך עליו קדושת השבת אפילו רגע א' טפי עדיף. אמנם בהבדלה. הלא בברכת הבדלה מסלק מעליו קדושת יום השבת אשר הופיע עליו בשבת. ואפילו אחר שחשכה במוצ"ש נמשך על האדם מזיו קדושתה עד שיבדיל. וזהו ד"ק שלא תהיה עליו כמשאוי. דכשמבדיל מסלק מעליו הקדושה לגמרי. לכן אם יקדים לברכת הבדלה יהא נראה שקדושת שבת הוי אצלו כמשא וממהר לסלק מעליו משא הקדושה. ובפסחים (דף ק"ה ע"ב) משמע דכו"ע אית להו האי סברא דשאני עיולי יומא מאפוקי יומא עיי"ש: ולכן שפיר כו"ע ס"ל דמקדימין ברכת היין דתדירה נגד ברכת הבדלה. ועוד יש בה מעלת מקודש מהזמן שמופיע עליו קדושת השבת עד שמברך ברכת הבדלה. ובמעלת המשכת קדושת שבת עליו היא תדירה ג"כ כהבדלה. וכן במאור ובשמים אע"ג דנגדן הוי הבדלה תדיר. דהא הבדלה הוא גם במוציו"ט והם אינן במוציו"ט. מ"מ כיון דזמן המשכת קדושת השבת הופיע עליו עוד איזה זמן מועט נכנס זה ג"כ בגדר מקודש ותדיר נגד הבדלה. וכולהו מודו שצריך להקדים מאור ובשמים להבדלה [ומעט פלוגתתן אם מאור ואח"כ בשמים או להיפך יש להאריך בזה דפליגי אם תדיר שבחובה קודם לתדיר המצוי או להיפך אך קצרתי בזה ועיין בחיבורינו ח"ר מתת ידו סוף השמטות מש"כ בזה]: ולפ"ז שפיר מבואר לנו דעת הפוסקים ז"ל דס"ל להדליק נ"ח ואח"כ להבדיל. דהא מצוה זו דכל כמה דמאחרין להבדיל כדי שימשך עליו השפעת קדושת שבת. הלא היא ג"כ תדירה כמו הבדלה והיא ג"כ בגדר מקודש. ומש"כ מרן הט"ז ז"ל דמצינו בש"ס דמעלת התדיר דוחה למעלת עיולי יומא. ומדמה אפוקי יומא לעיולי יומא. אמנם המעיין בדברינו דלעיל יראה במעט ההשקפה שאין לדמות כלל אפוקי יומא לעיולי. ואדרבה אפוקי יומא תדירה ומקודש וכל כמה דמאחרינן לה טפי עדיף: **ומש"כ** דכיון שמדליק נ"ח הלא מסלק מעליו בזה קדושת שבת. נלע"ד דזה תמוה. דהא הלא התפלל תפלת חול והבדיל בתפלה והדליק נר בביתו ועשה עוד שאר מלאכות ובכל אלו הדברים ניכר שהוא חול אצלו. ומ"מ אמרינן דכ"ז שלא הבדיל בברכה נמשך עליו קו של השפעת קדושת השבת. א"כ פשיטא דבמה שידליק נ"ח שהיא נר מצוה שלא יסולק ממנו קדושת השבת. ומה שמביא הט"ז בשם הראב"ד ז"ל דאסור להדליק נ"ח קודם שבירך על המאור. י"ל דס"ל להני פוסקים ז"ל דזה נכנס בגדר שאסור ליהנות בלא ברכה. וס"ל להני פוסקים ז"ל דזה אינו אלא בהדלקת הנר להנאתו. אבל נ"ח דאסור ליהנות מאורה וכמו דקיי"ל שם סע"א ז"ל אין מבדילין בנ"ח שאין נהנין לאורו ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו עכ"ל. לכן אין שייך זה לאיסור ליהנות בלא ברכה. ובפרט כי כבר הדליק נר להשתמש לאורה קודם שבירך ברכת מאורי האש. ודאי כי לדבר מצוה איכא מצות זריזין וכל הזריז הרי זה משובח:

## סימן נא.

**ע"ד** השור אשר נפל עליו אילן והשו"ב שחטו והכשירו בלי שום שאלת חכם על זה מדין נפילה. וכאשר עשינו גב"ע מהלוקח את השור איך הי' המעשה הרע הזה. וכמותב אלתא כחדא הוינא אתא ר"ח בר"ז והעיד לפנינו ב"ד איך שהערלית אשר מכרה לו השור באת לפניו ואמרה לו שיקח ממנה שור שאינו יכול לעמוד מלד שנפל עליו אילן. והלך ר"ח הנ"ל עם שותפו וראו את השור מושכב על הארץ ואינו יכול לעמוד. והערלים אשר היו שמה אמרו דזה הי' לו מלד שהי' מושכב תחת האילן בהיער שעה מרובה (כי השור נעלם מעיני הרועים ועד שמלאו אותו הי' כמו ג' שעות) כל זה אמרו הערלים להלוקחים קודם שלקחו ממנה השור וישראלים לא הי' שמה שידעו המעשה. ואחרי אשר שחט השו"ב את השור ובדק הריאה כדין והכשירו. ואף שמלא שני ללעות שבורים. אך לא הי' כנגד הריאה לכן הכשירו. ולא עלה על רעיונו וזכרונו דגם ע"י נפילת האילן על השור בכלל נפילה הוא. כן הוא דברי השו"ב. ועוד נותן השו"ב קלת אמתלא על מה ששכח דין זה יען כי כל העומדים שם בעת השחיטה אמרו בלשונם. עס קען זיין אז דער שור איז נאהר אבישל גיקוועלט דערום קען ער זיך ניט שטעלין. כל הנ"ל העידו לפנינו ב"ד בתורת עדות בפני השו"ב. ואחר אשר אכלו פ"א מהבשר עלה על דעתו של השו"ב אולי יש שאלה על השור מדין נפילה. ויען כי לא הייתי בביתי והמעשה הרע הזה היתה באחת מהסביבות ע"כ נסע השו"ב לרב אחד הסמוך והטריף את השור ולהשו"ב לוה שלא לשחוט עד אשר אבא לביתי ואעיין בדינו:

**הנה** איתא ביו"ד סי' קמ"ט סעיף י"ז טבח שילאה טריפה מתחת ידו אין לו התנללות לומר שוגג הייתי עכ"ל המחבר. ומרן הש"ך ז"ל הביא שם סע"ק ל"ג בשם מהרי"ו ז"ל דבאדם שהוא ירא שמים ומדקדק במעשיו דאין מעבירין אותו ואמרינן בודאי משגה הוא עכ"ל. ולכאורה מה דמסיק ואמרינן ודאי משגה הוא. הוא שפת יתר. ועל כרחינו לומר דמהרי"ו ז"ל מפרש דעת הרשב"א ז"ל (דמקור דינא של המחבר הנ"ל הוא דעת הרשב"א ז"ל) מה דפסק דאין לו התנללות כו'. היינו לא דברור לנו שאינו שוגג אלא אנו מסופקים בו אם האמת כדבריו שהי' שוגג. ולכן אף שהי' לו חזקת כשרות עד האידנא. מ"מ כיון שמוכח ממעשיו ממה שהוליא טרפה מתחת ידו שלא הי' נזהר ולא דקדק במעשיו. דאילו הי' נזהר לא בא לידו מכשול בזה. ועל כן אנו רואין שילא מחזקתו ומדרכן של ישראל להיות זריזין וזהירין במעשיהן ולכן פסק דאין לו התנללות. אמנם באדם שמדקדק במעשיו וירא שמים אדרבה יש לנו להעמידו על חזקתו הראשונה. ועל המכשול הזה שילא מת"י אמרינן דודאי משגה הוא *):

**ויש** לומר עוד דמהרי"ו ז"ל הוכיח דינו מלשון הרשב"א גופי' דמסיק בטעמו דלכן אין לו התנללות מטעם דא"כ לעולם יאמר כן [וכמו שהעתיק הריב"ש סי' קי"ג והב"י סי' הנ"ל את לשונו] ולכאורה נ"ל על טעמו ממ"נ. אם דמלד הדין הי' לנו לתפוס אמתלאתו של הטבח מה שאומר ששגג בזה. א"כ מנין לנו לחוש שלעולם יאמר כן. ולמה לנו לומר שיעשה עוד הפעם ב' וג' במזיד ויאמר שהוא שוגג. הלא גם בפעם זה אנו רואין לפי אמתלאתו שלא עשה כן במזיד. ואיך אנו חושדין אותו בזה. והלא אמתלא מועיל בכל מקום אף באיסור אשת איש ובדבר שבערוה. ואם מלד הדין אין זו תירוץ ואמתלא. א"כ מה לנו להטעם שלעולם יאמר כן הלא גם על פעם זה גופא אין זה תירוץ ואמתלא. ולכן יש לומר דהמהרי"ו ז"ל הבין מזה דהרשב"א ז"ל לא כתב זה אלא רק באדם שאינו מוחזק לנו לירא שמים ואז יש חשש דאם נקבל התנללותו בפעם זה יש חשש שלעולם יאמר כן. אמנם באדם שהוא מוחזק לירא שמים ומדקדק במעשיו אמרינן ודאי כי דבריו אמת הוא שהי' משגה ואללו אין חשש שלעולם יאמר כן. עוד יש לעיין במה דכתב המחבר ז"ל ביו"ד סי' ס"ד סעיף כ"א ז"ל אבל אם נמלא אחריו חלב אם הוא כשעורה מעבירין אותו. וז"ל הט"ז ז"ל סע"ק ט"ז. בחו"מ סי' ל"ד מבואר חילוק בין שוחט או מנקר לעלמו או לאחרים וכן הוא כאן בב"י עכ"ל **):

**ולכאורה** נ"ל על מרן הט"ז ז"ל למה הביא ממרחק ממה דאיתא בחו"מ הלא כאן בב"י מבואר החילוק בין

*) הגה"ה. ואף דהרשב"א ז"ל ס"ל בכל ספק מה"ת מה"ת לחומרא. מ"מ כבר כתב הפר"ח ביו"ד סי' ק"י דהיכא דאית לי' חזקת כשרות גם הרשב"א מודה דמה"ת לקולא. ולכן ס"ל נמי בהאי דינא דמי שאין חזקת כשרותו גדולה כ"כ אזלינן בי' לחומרא. דאדרבא חזקתו דהשתא שלא דיקדק במעשיו מראה דגם מתחילה לא דיקדק. אמנם במוחזק מתחילה לירא ד' ומדקדק במעשיו אית לי' חזקת כשרות ואמרינן על מעשה דהשתא דמשגה הוא וכמו שהארכנו בזה הרבה לקמן בכמה סימנים בענין חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא:

**) הגה"ה. הנה המחבר ז"ל לא חילק שם בין לעלמו ובין לאחרים דז"ל שם סע"ו טבח שילאת ט' מת"י פסול לעדות עכ"ל. רק הסמ"ע ז"ל בסע"ק ט"ז כתב ז"ל עפ"ר שם הוכחתי דדעת הטור ודעת הרמב"ם הוא דאינו נפסל לעדות אם שחט ובדק בהמות לאחריט והכשיר את הטרפה. חדא דא"ל דטעה וסבר שאינו טריפה שהרי אין אדם חוטא ולא לו. ועוד אפילו עשאוה במזיד אכתי לא עבר אלא על הלאו דלפני עור כו' ומפני זה לא נחשד להעיד שקר ולהוליא בשקרו ממון מיד חבירו וכ"כ הכ"מ פי"ב מהל' עדות. אלא מיירי בטבח ששחט בהמות עלמו ונמלא טריפה ורלה למוכרה לאחרים. ואע"פ שאינו אוכל ממנה. מ"מ כיון שמפני תימוד והנאת ממון רלה להכשיל אחרים אמרינן בשביל הנאת ממון יעיד ג"כ שקר עכ"ל. ובעל המחבר ס' אמרי בינה בדיני עדות סי' ל"ו בד"ה בסמ"ע כו' כתב שם ז"ל ונראה דודאי מפני שרלה להכשיל כ"ז שעדיין לא הכשיל ודאי לא נפסל על המחשבה ועיין סמ"ע סע"ק כ"ז משם תשובת רשב"א כו' ובודאי גם בטבח לא נפסל כ"ז שלא הוליא מחשבתו אל הפועל. וע"כ הכוונה שמכ, לאחרים בחזקת כשר. אולם בזה הוי גזלן ממש ולמה לי' כלל לעבירות הלאו דלפני עור ולהוסיף שמפני חימוד ממון יעיד ג"כ שקר הא הוי רשע דחמס ממש ולוקח ממון שאינו שלו דהוי מום במקח והוי כגזלן על דמי המקח אף בלעדי לאו דלפני עור. ול"ל דודאי אף בלא מכר עדיין איירי. רק אעפ"כ כיון שהכין הבהמה למכור ומחזיקה בחזקת כשר שיבואו ויקנו ממנו. זה הוי כמו שהוליא מחשבתו לפועל וגרע מעדים שהושכרו להעיד עדות שקר דשם לריך הגדה בפני ב"ד אמרינן כ"ז שלא העידו דילמא לא יעידו מה שאין כן בטבח. ועדיין ל"ע בכוונת הסמ"ע בזה עכ"ל:
ולפי ענ"ד נראה לומר בכוונת הסמ"ע ז"ל דמיירי כגון שמכר למומר אוכל נבילות וטריפות להכעיס או לתיאבון ומיירי שא"ל שהיא טריפה וטכ"ז קנה ממנו בדמי טריפה או אפילו אם לא אמר לו רק שמכר לו בשר בהמה זו בדמי טריפה. וא"כ לאו דחמס וגזל ליכא. רק לאו דלפני עור דהא אפילו לט"ד אסור למכור לו בשר טרפה ולגרום לו שיאכל טריפות ולהחזיק ידי עוברי עבירה כמבואר כ"ז בש"ס ופוסקים. ובזה מיירי הסמ"ע. ואף דבבבא דרישא כששחט ובדק לאחרים כתב והכשיר את הטרפה. התם ודאי אין עליו שום עון אלא דוקא אם הכשיר את הטרפה. אבל אם אמר להקלב שהיא

בין לעלמו ובין לאחרים וכמו שהביא בעלמו בשם הב"י כאן. ובפרט דשם בחו"מ הלא המחבר שם לא חילק בין לעלמו ובין לאחרים. ורק הטור ז"ל כתב שם זה החילוק לדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש והב"י שם פליג על זה. רק הב"ח והסמ"ע שם כתבו כדעת הטור עיי"ש היטיב. וכאן ביו"ד גבי מנקר מביא הב"י בעלמו חילוק זה בין שוחט לעלמו מלאחרים בלי שום חולק. ועל כרחינו לחלק ביניהם לדעת הב"י ז"ל דגבי עדות חמיר טפי. וא"כ הלא לא הי' לו לרבינו הט"ז ז"ל להביא רק מש"כ הב"י כאן ולא מהתם דיש מחלוקת בזה:

**ומה** שנלע"ד בעה"י בכוונת הט"ז ז"ל דלכן הביא מהאי דינא דעדות המבואר בחו"מ שם כדי ללמוד הך דינא דשוחט ומנקר דהכא בק"ו מהתם. דמה התם גבי עדות כששחט ובדק לאחרים והוליא טרפה מת"י אנו מאמינין את דבריו ומכשירין עדותו אף להוליא ממון מחזקתו ע"י עדותו וכפי הטעמים שכתב שם הסמ"ע ז"ל בסע"ק ט"ז יעויי"ש היטיב והבאנו דבריו בהגהה. א"כ כש"כ וק"ו שיש לנו להאמינו ולסמוך על שחיטתו וניקורו ולהעמיד אותו בחזקת כשרות שלו [ועיין בשו"ת אמרי בינה דיני עדות סי' ל"ז בספק פסולי עדות מש"כ בזה]. וע"ז מסיק הט"ז ז"ל וכתב וכן הוא בב"י כאן. וכוונתו דממה שכתב ב"י כאן נמי מבואר דהכא קיל טפי. דהא התם גבי עדות פליג על הטור. והכא כתב בסתם בלי שום חולק אלמא דנידון זה קיל מדינא דעדות:

**ובפשטות** י"ל דכוונת הט"ז דמדברי הב"י כאן אין ראי' כ"כ דבשוחט ומנקר לאחרים דאין מעבירין אותו דז"ל שם סוף סי' ס"ד. ואם נמלא אחריו כזית מעבירין אותו ומלקין אותו. וע"ז מסיק שם וכתב דכשבעלי הבשר נותנין לו לנקר שאין מחמירין עליו כ"כ עכ"ל ומלשון זה משמע דכשמנקר לאחרים אין מחמירין עליו כל כך היינו בתרתי היינו העברה ומלקות לא עבדינן בי'. אבל העברה לחוד י"ל דס"ל דאהכ"נ דמעבירין אותו. וע"כ מביא תחלה הט"ז מהאי דינא דגבי עדות דשם מבואר דכשר אף להעיד כשאר כשרין. ומזה מוכח דגם מש"כ הב"י דאין מחמירין עליו כ"כ היינו דאין מעבירין אותו ג"כ:

**והנה** לפי מה שמבואר בהגב"ע דשום ישראל לא ידע מזה שנפל האילן על השור רק מה ששמעו מנכרים ומהערלית המוכרת הבהמה. וא"כ תליא במחלוקת הפוסקים אם הא"י נאמן להחמיר במה שהוא בידו. והכא ג"כ הלא אמרה הנכרית להישראל שקנה ממנה מנפילת האילן על השור קודם שקנה ממנה ולדעת הסוברים שאינו נאמן הי' לנו להכשיר גם הבשר. אך מי יקל ראש להכריע נגד כל הני רבוותא דס"ל דלהחמיר נאמן הכותי *):

**ועתה** נעיין בדינא של השו"ב דלפי מה שהבאנו לעיל בשם מהרי"ו ז"ל דהיכא שהוא ירא שמים יש לו התנללות לומר ששגג ואמרינן ודאי משגה הוא. והנה מעת היותי בפה לא ראיתי מהשו"ב וגם לא שמעתי עליו דבר שיהא ראוי להעבירו ע"ז מאומנתו ע"פ ד"ת. גם ממה שהבאנו לעיל דעת הט"ז דבשוחט לאחרים קיל יש להקל ג"כ עליו שלא להעבירו לגמרי. ובפרט דמוכח מכל המעשיות והדברים אשר סיפרו עליו אנשים במעשה הרע של השור ניכרין הדברים איך שנעלם זה הדין מהשו"ב לגמרי ולא עלה על דעתו דע"י נפילת האילן על השור יחשב גם זה לנפילה. וכמו שאמר הוא בעלמו שנשכח ממנו אז זה הדין לגמרי וכמה הוכחות יש על זה. ולכן יש לדמות דינו של השו"ב למה דאיתא שם ביו"ד סעי"ח טבח שילא טרפה מת"י מחמת שאינו בקי יש לו תקנה שילמד ויחכם. אך יען דזה גופיה היא העוזה גדולה מה שפוסק דינים בדבר שאינו יודע ומי עשאו לפסקן בדברים שאין שייך לשחיטות ובדיקות. אשר גם בעניני שחיטות ובדיקות הלא מחוייב כל שו"ב לשאול שאלת חכם בכל דבר שימלא איזה שינוי מכל דבר שאינו פשוט להיתר. לכן הוסכם בדעתי דמלבד שעבר עליו חודש ימים שלא שחט מעת שנכשל עד היום שעייננו בדינו. לבד זה סלקתי אותו מאומנתו עוד על חודש ימים מהיום ושיחזור היטיב דיני שו"ב תמיד ויקבל עליו דברי חברות. והעיקר שיקבל ע"ע בכל החומרות דבכל עת שימלא איזה שינוי בבהמה גסה או דקה שיעשה ע"ז שאלת חכם. ואופן תשובתו יהי' כפי אופן חטאו דכמו שהמכשול שילא מתחת ידו לא היו מהדברים השייך לשוחט ובודק רק במה שהורה הלכה בדבר שאין שייך לשו"ב. ולכן מחויב לקבל ע"ע דמהיום והלאה לא יפסוק שום דין אף בעניני שחיטות ובדיקות וישיב על חטאו ושב ורפא לו. ועיין פרמ"ג ז"ל סי' ב' בשפתי דעת אות י"א מש"כ בזה ומביא שם בשם הפ"ת ז"ל דבזה"ז אין להכביד ידו ושישוב בעירו ומביא שם ג"כ דבאדם שהוא מוחזק לירא"ש אזי בפעם א' וב' דנין אותו לשוגג עיי"ש היטיב:

---

# סימן ב.

**מרן** המשל"מ ז"ל כתב בהלכות שחיטה פר"א הל' כ"ו על הא דכתב הרמב"ם ז"ל שם ואם נמלאת פגומה מעבירין אותו כו' כתב ז"ל. נשאל מהריק"ו ז"ל שרש ל"ג על דבר השוחט אשר העיד עליו עד אחד ששחט שלא כהוגן והוא מכחישו אם העד מותר לאכול משחיטתו או אם נדמהו להיות דנטמאו טהרותיך כו'. והשיב לענ"ד דל"ד דהתם אם היא

---

שהיא טרפה ועכ"ז אכל או מכר לאחרים בחזקת כשרה. אין על השוחט שום עון. אבל בבא דסיפא ששחט לעלמו יכול להיות שמכר לעכ"ד בחזקת טרפה ולקח ממנו הדמים כמו בעד טרפה. ועכ"ז איכא עליו עון דלפני עור עבור חימוד ממון וכמו שמסיק הסמ"ע. ואע"פ שאינו אוכל ממנה. מ"מ כיון שמפני חימוד והנאת ממון רלה להכשיל אחרים. והיינו בכדי שיהי' לו למכור הבשר שלא יסרח אללו נוכר הטרפה למומר וקא עבר על לפני עור. נמלא דלפני עור זה הי' משום חימוד והנאת ממון. לכן נחשד שיעיד שקר בשביל הנאת ממון:

*) הגה"ה. עיין בתשובות המיוחסות להרמב"ן סי' קע"ח שכתב ז"ל עדות הכותי אינה כלום ולא מלינו שיועיל עדותו רק בעדות אשה בלבד וכ"מ שאנו חוששים לו שאינו בן ח' מממת קטנו לא ילאנו מידי ספק באמירת הכותי וכש"כ במקום זה שאומר להשבית מקחו א"כ אפילו להחמיר ואפילו באיסור תורה כדתנן בשילהי יבמות כותי שהי' מוכר פירות בשוק ואמר של ערלה הן א"כ של עזקה הן לא אמר כלום שלא נתכוין אלא להשבית מקחו עכ"ל. והנה בענין זה אם נאמן הכותי להחמיר בדבר שבידו רבו הדיעות בזה בראשונים ובאחרונים (עיין נוב"י מהד"ת חיו"ד סי' כ' שכתב די"ל דלהשביח מקחו אמר כן ועיין בש"ך סי' ע"ז סע"ק כ"ג ובסי' קכ"ז סעק"ב ובת"ש סי' ע"ז). ולכאורה גם על הבשר בעלמו הי' לנו לעיין לכאורה ולצדד להקל מטעם ספק ספיקא ספק א' אי מהימן העכו"ם להחמיר דהא איכא פלוגתא דרבוותא בזה. ובפרט דהכא לא אמרה הא"י המוכרת שראתה שנפל האילן על השור. אלא רק מה ששמעה מהערלים הרועים שהם אמרו שמלאוהו מוסכב תחת האילן. ואלל הרועים הלא יש לעיין אם זה מיקרי שהוא בידם להפיל האילן עליו בכדי שנאמינם להחמיר בדבר שהוא בידו לאיזה שיטת הפיסקים דס"ל כן בבעל הבהמה בעלמו שנאמן להחמיר מטעם שהוא בידו והכא גבי הרועים יש לספק כיון שהם שומרים אם נכנסו בזה בדין הבעלים שיהיו נקראים שהוא בידו. נמלא דבזה גופא איכא ב' ספיקות. חדא אם הוא

היא כדברי העד שנתנסך היין כו' חל עליהם שם איסור ושוב אין להם תקנה ושייך לומר דשוינהו אנפשיה חד"א. אבל הכא לא שייך לומר הכי דאפילו אם יהי' אמת שלא שחט עכשיו יפה מ"מ אין מוחלט ליפסל עולמית כו' עיי"ש. ואיני מבין האי חילוקא דלמה לא נימא שויא אנפשיה חד"א דסוף סוף אילו אתו ב' עדים שאתה טריפה מת"י לא הייתו יכולים לאכול עוד משחיטתו והכ"נ לגבי דידיה כב' עדים דמי ושוה לדידיה כאילו באו עדים לגבי עלמא ושפיר שווי' חד"א שלא לאכול משחיטתו מכאן ולהבא עד ישיב כדינו. וכהדיא משמע כן דהא נמי מיקרי שווי' אנפשיה חד"א בגמ' בפ' נערה שנתפתתה (דף מ"ד ע"א) גבי שני שטרות היוצאין בזה אחר זה ביטל שני את הראשון ופליגי בטעמא רפרם אמר אודויי אודי ליה ורב אחא אמר אחולי אחיל ובעינן מאי בינייהו לאורועי סהדי כו' ופירש"י ז"ל דלמ"ד אודויי אודי ליה פסולין העדים. ופי' הר"ן ז"ל (וכן פי' שם בתוס' ד"ה איכא כו' וכ"כ בתוס' רי"ד ז"ל עיי"ש) דהיינו לגבי דידיה ואי אית ליה סהדותא אחרינא והביא הלוקח אלו העדים פסולים דהא אודי שחתמו שקר בפעם ראשונה. משמע משום שהודה שבפעם ראשונה חתמו שקר והדר לשטר אחר שוינהו לנפשיה לרשעים ולגבי דידיה בעדותן בפעם אחרת אינן נאמנין אע"פ שלא שוינהו ליה חד"א כההיא דטהרות וכההיא דנתנסך יינך משמע דאין לחלק ול"ע עכ"ל:

**ולענד"נ** דכוונת מהריק"ו ז"ל דכיון שיש תקנה להשו"ב ע"י תשובה אז אף אם עדיין לא שב לא שייך לומר שווי' אנפשיה חד"א וכמו שמסיק בלשונו דז"ל ולכל הפחות אם ילבש שחורים ויעשה תשובה המוטלת עליו לעשות חוזר הוא לכשרותו ונמצא דלא שווי' חד"א בעדותו כלל כיון שהדבר תלוי במחשבת השוחט מכאן ולהבא אם להרע אם להטיב עכ"ל. ומוכח מלשונו זה אחרי דאי אפשר לומר דאסר שחיטתו עליו עולמות [כמו שאם הי' נודר סתם בלי שום סיבה שלא לאכול משחיטתו] דהא כל האיסור הוא רק דלפי דבריו ועדותו על השוחט הוא שאין לו נאמנות עוד על השחיטה ולזה אם יעשה תשובה הרי גם לדברי העד הזה יהי' להשוחט נאמנות וכיון דאי אפשר לומר שנאסר עליו עולמית אין בזה דין שווי' אנפשי' חד"א אף אם עדיין לא שב (ועיין רדב"ז ח"ד סי' רל"ו שהביא ג"כ דברי מהריק"ו ז"ל אלו):

**ומה** שמדמה מרן המשל"מ האי דינא דהשוחט לגבי העד שהעיד עליו ששחט שלא כהוגן להא דרפרם דס"ל אודויי אודי. ולדידיה מיפסלי הני סהדי לגביה אם חתמו אח"כ אללו על שטר אחר כדלעיל. אמנם לענד"נ דיש לחלק ביניהם. דבשלמא גבי סהדי שקרי ועידי חמס אשר פסלתן התורה אפילו אם העידו אח"כ אמת ואפילו אם יודה הלוה שלוה מהמלוה כפי הכתוב בהשטר ושאותן העדים חתמו עליו באמת. מ"מ אחרי דעדי שקר וחמס הם אשר פסלתן התורה מלהעיד. לכן אין לו דין למלוה בשטר רק כמלוה ע"פ ע"פ הודאת הלוה והשטר הוא חספא בעלמא ופסול. ואם הלוה כופר ג"כ דינו ככופר במלוה על פה. ואפילו לרב הונא דס"ל גבי שתי כתי עדים המוכחישים זא"ז דזו באה בפ"ע ומעידה וזו באה בפ"ע ומעידה (עיין בב"ב ד' ל"א ע"ב ושבועות דף מ"ז ע"ב ועיי"ש ברשב"ם וברש"י דשבועות) היינו משום דלא ידעינן איזו מהן הם עדי שקר וס"ל דמספק הוי כל כת בחזקת כשרות. אבל אחד מכת זו וא' מכת זו מודה ר"ה דעדותן פסולה דממ"נ א' מהן הוא פסול ונפסל גם עדות של זה הב' אפילו מלחייבו שבועה להלוה (עיין סמ"ע ז"ל בסי' ל"א סעק"ב שכ"כ בשם הרשב"א ז"ל ועיין שם בפ"ת סעק"ג מש"כ בזה) אלמא דיש חד"א על הידים של עדי שקר מלחתום אפילו על דבר אמת. וכן יש חתיכה דאיסור על פיהם מלהעיד שום עדות אפילו באמת. וכמו שהזהירה התורה אל תשת רשע עד (שמות כ"ג) ועיין בב"ק (ד' ע"ב ע"ב) וביבמות (ד' כ"ה ע"ב) ובכמ"ד:

**ובין** להני רבוותא דס"ל דהאי דינא דשוויה אנפשיה חתד"א היא מדין נדר נינהו. דהאי הוי נמי כמו שאמר קונם ידיך עלי מלחתום על שטרותי וקונם פיך עלי מלהעיד לי. דהא הידים והפה הם דבר שיש בו ממש ושפיר חל עליהם נדר. וכדתנן סוף פ"ק דנדרים (דף י"ג ע"ב) קונם פי מדבר עמך ידי עושה עמך כו' ומפרש שם בגמ' באומר יהשכ פי לדיבורי ידי למעשיהם כו' דהוי דבר שיש בו ממש עיי"ש. והכא נמי יכול לאסור על עלמו ידים של העדים ופיהם מלחתום ולהעיד עליו דדבר שיש בו ממש הוא. וכין להני רבוותא דס"ל דשווי' אנפשיה חד"א הוא מטעם דהודאת בע"ד כמאה עדים (עיין בשו"ת שערי ציון להגאון אמתי כו' מוהר"ר כ"ל שליט"א סי' ל"ד בהתשובה שהשיב לי על שאלתי שמה העמיק והרחיב בענין מחלקותם בגודל גאונו עיי"ש) והכא נמי הרי הודה המלוה שחתמוהו שקר על שטר הראשון. ולפי הודאתו הרי הם פסולים להעיד מה"ת ושפיר יש לומר דשווי' אנפשיה חתד"א בהודאתו: *)

**אמנם** בדין זה של העד שהעיד על השוחט שלא שחט יפה. הלא לא נאסר כלל ידיו של השוחט ממלאכת השחיטה אפילו לפי דברי העד. רק שאין לו נאמנות על השחיטה אם ישחוט בינו ובין עלמו. אבל אם אחרים רואין אותו ועומדין על גביו בעת השחיטה וראו ששחט יפה. ודאי דשחיטתו כשרה דלא גרע מחש"ו וכותי וכדומה דג"כ אין להם נאמנות. ומ"מ אם אחרים רואין אותן שחיטתן כשרה. וא"כ מה שייך לומר דהעד שווי' אנפשיה חד"א איזה חתיכה אסר עליה. הלא ידיו של השוחט לא נאסרו מלשחוט אפילו עבור העד כשאחר עומד על גביו. ועל הנאמנות שאבד אלל העד לא שייך על זה חתיכה דאיסורא רק שאין לו נאמנות אללו. וא"כ לא מיבעיא להני רבוותא דס"ל דשווי' אנפשיה חד"א הוא מטעם נדר. ודאי דאין לומר על הנאמנות חד"א. דהא זה אין בו ממש ונדרים אינן חלין על דבר שאין בו ממש. ואפילו להני רבוותא דס"ל דהוי מטעם הודאת בע"ד כמאה עדים. לא מלינו בשום דוכתא שיאמרו בכגון זה דשווי' אנפשיה חד"א. דלשון חד"א משמעו דהאיסור חל על דבר ממשיית. כגון אשה שאמרה א"א אני חל על גופה איסור ממשיי שאסורה לכל העולם חוץ מבעלה. וכן האשה שאמרה לבעלה נדה אני חל על גופה איסור נדה ואסורה

---

הוא בידו. והב' ספק פלוגתא דרבוותא אי העכו"ם נאמן אף במה שבידו די"ל להשבית מקחו קא מכוון. עוד איכא ספיקות בזה דאפילו אם נאמן העכו"ם שנפל אילן על השור שמא נפל על רגליו כשהי' מושכב על הארץ ועי"ז לא הי' יכול לעמוד דהא לא אמרו הערלים באר היטיב על איזה מקום נפל עליו האילן ואפילו אם נפל על גופו הלא ג"כ הוא ספק דהא בנפילה מהני שהיית מעל"ע ורק חוששין שמא נתרסקו אבריה אמרו. עיין סי' נ"ח ביו"ד. ועכ"ז אילו הי' בא השאלה לפני לא מלאני לבי להתיר. ות"ל כי מלאתי בבית שלמה סי' נ"ג שהאריך ג"כ בעובדא כזה והחמיר. ואחר זמן רב מלאתי בשו"ת פרשת מרדכי חיו"ד סי' ג' עובדא כזה והחמיר:

*) הגה"ה. א"ה. כל זה כתבתי לדעת מרן המל"מ ז"ל שהביא בשם רש"י והר"ן ז"ל דנפסלו העדים מלהעיד לו עוד ע"י הודאתו. אמנם עיין בסמ"ע ז"ל סי' ר"מ סעק"ח שכתב להדיא דלא נפסלו אפילו לגבי המלוה. דז"ל שם ועיי"ש (היינו בדרישה) שכתבתי עוד דשניהן (היינו הרמב"ם והטור ז"ל) לא ס"ל כמ"ד דהראשון נכתב בזיוף דא"כ הו"ל לכתוב דכל השטרות שביד הלוקח או המקבל מזמן הראשון הן פסולין כמו דס"ל להאי מ"ד עכ"ל. ועיי"ש בביאורים של מרן הנתיבות ז"ל סעק"ב מש"כ בזה:

ואסורה אף לבעלה. וכדומה לזה. וכן הכא בנ"ד שאמר העד שלא שחט יפה הבהמה יש לומר ג"כ דהודאת בע"ד כו' ושווי' עליה חד"א ואסור לו לאכול מבהמה זו. אבל על הנאמנות של השוחט מה שישחוט להבא מה שייך לומר בזה שאין בו ממשות דשווי' עליה חד"א:

**וכאשר** נעמיק עוד בענין זה נלע"ד עוד לחלק בזה. דהנה זה ידוע דבנדרים צריך להוציא בשפתיו וכמרז"ל בשבועות (דף כ"ו ע"ב) אמר שמואל גמר בלבו כו' וכ"פ הרמז"ל פ"ב מה"נ הלכה ב' וטוש"ע יו"ד סי' ר"י סע"א. ואם לא הוציא בפיו אע"פ שחשב בלבו וגמר בלבו כן לא הוי נדר. וכן בהודאת בע"ד ודאי דהדין נמי הכי דמה שהודה הודה ומה שלא הודה בפי' לא הודה. עיין תרומות פ"ג מ"ה ועיי"ש בתיו"ט:

**והנה** בכל המקומות שארז"ל שווי' אנפשי' חד"א. הלא הם הדיבורים והלב שוין המה. האומר פ"פ מלאתי הלא כיונת טענתו הוא לאוסרה עליו. וכן האשה שאמרה א"א אני כוונת דבריה דאסורה לכל חוץ למי שמקודשת לו. וכן האשה שאמרה לבעלה נדה אני כוונתה שהיא אסורה עליו משום נדה וכדומה בכולן. הלא בין אם נאמר דשאחד"א הוא מטעם נדר. הרי היא אסורה עליו כמו כל נדרים שהאדם אוסר ע"ע דברים המותרים. ובין להני רבוותא דס"ל דהיא מטעם הודאת בע"ד נמי שוויא עלי' חד"א דהא הודו בפה מלא שהם אסורים [אם לא כשיש להם אמתלא טובה אח"כ] וכן אפילו בהאי דינא דגמ' שהביא במל"מ בהא דביטל שני את הראשון והלוקח הודה שהשטר הראשון פסול היה. התם נמי אע"ג דלא הזכיר פסול העדים [לרש"י ולהני רבוותא ז"ל דס"ל דלרפרם נפסלו העדים מלהעיד לו] מ"מ י"ל בהו שפיר שאחד"א דהא כיון דמהני הודאתו למיפסל השטר. הלא ממילא נפסלו העדים ג"כ. או י"ל דבחד דיבור שהודה שהשטר פס"ל. הכוונה דכתיבת השטר והחתימות פסול. וא"כ הלא הודה בפירוש גם על פסול העדים ושייך לומר בו שאחד"א בין מטעם נדר ובין מהודאת בע"ד (ועיין כתובות דף נ"ח ע"ב גשה כאומר יקדשו ידיך לעושיהן עיי"ש כל הענין):

**אמנם** בהאי דינא של מהרי"ק ז"ל שהעיד אחד על השוחט שלא שחט יפה בהמה זו והשוחט מכחישו בזה הלא לא מיפסל השוחט ממילא אפילו אם האמת כדברי העד. מ"מ צריך לעיין בדינו אם ראוי הוא לפוסלו. דז"ל המחבר ז"ל ביו"ד סי' קי"ט סעי"ז טבח שילאת טריפה מת"י אין לו התגללות לומר שוגג הייתי. ומקור דין זה הוא מתשובת הרשב"א ז"ל שהביא שם הב"י ז"ל. ומ"מ כתב שם הש"ך ז"ל סע"ק ל"ג ז"ל מיהו באדם שידוע שהוא ירא"ש ומדקדק במעשיו כתב בתשובת מהרי"א ז"ל סי' ל"ז דאין מעבירין אותו ואמרינן בודאי משגה היא עכ"ל [ועיין בסי' הקודם מש"כ בביאורו עיי"ש]. ומשמע דמיירי שבאו עדים שילא ט' מת"י. ומ"מ אם הוא ירא"ש אין מסלקין אותו. אלמא דלאו ממילא מיפסל השוחט אלא רק אחר העיון בדינו. וע"פ הב"ד נפסל ולא בדיבור העדים לבד. וא"כ הכא בדינא של מהרי"ק ז"ל הלא לא העיד העד רק ששחט שלא כהוגן והי' דעתו ודיבורו וכוונתו לאסור הבשר מטעם שלא נשחט כהוגן. ופסולו של השוחט לא הזכיר בפי' לומר שאסור לו לשחוט לעולם כי זה לא תלוי בו ולא בדעתו רק בדעת הב"ד אשר יעיינו בדינו אם לפוסלו על פיו או לא. וא"כ בשלמא על עכ"ס הבשר י"ל דהעד שאנחד"א דהא אמר בפירוש שלא נשחט כהוגן. ובין אם אמרינן דהוא מטעם נדר הלא הי' פיו ולבו שוין לאסור הבשר והוי נדר שפיר. ובין אם אמרינן מטעם הודאת בע"ד הרי הודה דהבשר אסור ולכן שפיר אסור לו לאכול הבשר. אבל על השוחט אף אם כוונת העד הי' ג"כ לפסול השוחט וכנראה מלשון מהרי"ק ז"ל גופי' דמיירי שכוונת העד הי' לפסול השוחט. מ"מ הלא לא אמר בלשון פסק דין דהשוחט אסור לו לשחוט. שיהא נראה מזה דשאחד"א מטעם נדר או הודאה. רק שאמר ששחט שלא כהוגן והאיסור שלו תלוי ביד הב"ד לאוסרו או להתירו. ולכן לא שייך בזה שאנחד"א:

**ות"ל** כי אחר כותבי כ"ז מצאתי למרן חת"ם ח"ר משו"ת על אהבה"ע סי' ל"ב שמביא שם [על העובדא במשודכת שנתעברה ואמרה שממנו נתעברה ומתחילה כפר ואח"כ הודה] ז"ל והנה בלאה"כ הקשה הגאון ר' בצלאל להגאון שב יעקב מנ"ל דזה מיקרי שאנחד"א הלא לא אמר אסורה עלי אלא אמר לא נתעברה ממני והשב יעקב דחה דבריו דהא ממילא כיון שלא נתעברה ממנו ממילא אסורה עליו. ואני אומר עכ"פ יש לדון הא כד' ל"ל הנ"ל (בסי' ק"ד) אע"ג דמתירים בתוך כד"ת משום פריצי מ"מ בזמנינו זה לא שכיחי זה ולא מתירים ע"ש. מ"מ נהי כ"ז שלא חזר לא מתירים. מ"מ אם חזר בו לא נימא במה שאמר לא ממני נתעברה אין החלט שתיאסר עליו כי אפשר אם נראה אותה מתנהגת עם פרילים כו' אזי נתירה להנשא. וא"כ אע"ג דליכא חששות הללו. מ"מ אפשרות הוא ולא שווי' נפשי' חד"א כו' עיי"ש. הרי לנו מבואר מד"ק דתופס קלא דעת הגאון ר"ב ז"ל דכיון שלא הוציא מפיו לשון איסור עליו. וגם יוכל להיות היתר להאיסור הלזה ע"פ דעת חכמים ואפילו ההיתר הוא ברחוק המליאות ולא שכיח. מ"מ ס"ל למרן החת"ם דלא מיקרי שאחד"א. ועפ"ז ביאר שם גם דעת מהרי"ק ז"ל שכתב שם מקודם ז"ל ולהעדפה אני אומר דהרי כתב מהרי"ק וז"ל ממילא [לא] הופסל ליפסל עולמית בשביל כך וכו'. פירוש דבריו כיון בשעה שאמר שהשוחט פסול אין מוכח שבשחיטה שישחוט מכאן ואילך יהי' פסול שהי' אפשר שיעשה תשובה. נמצא בדיבורו הראשון לא אסר עלמו בנדר שלא לאכול משחיטתו לעולם ונהי שלא עשה תשובה מ"מ לא שווי' אנפשיה חד"א ומותר מכאן ואילך עכ"ל. הרי לנו מבואר דגם הוא פירש דלכן לא שאנחד"א יען שלא הוציא מפיו לשון איסור על השוחט. וברוך החונן דעת אשר זכיתי לכוין לדעת מרן החת"ם בביאור רבינו המהרי"ק ז"ל:

---

## סימן ג.

**שאלה** מהרב הגדול חו"ב מהרי"ל נ"י. ע"ד העובדא שבא לפניו ששחטו תרנגולת ונשאר מיעוט בתרא לא שחוט. והיתה חי' עדיין. וחתכו מאחורי הצוואר במפרקת עד שחתכו ג"כ המיעוט בתרא. ולכאורה לשיטת רש"י ז"ל דנקטינן בסי' כ"ג סעי"ה בהגהה א"כ אסורה. אכן מסופק אנכי כי לכאורה נוכל להתיר מגמ' מפורשת חולין (ד"כ ע"ב) מימרא דזעירי בנשברה המפרקת ורוב בשר עמה נבילה ומטמאה עיי"ש. א"כ הרי בודאי מתה לכל דבריה. ואולי כאן גם רש"י ז"ל יודה דמותרת מטעם הנ"ל. וזה לא נוכל לומר דנאסר משום שבירת המפרקת לשיטת רש"י ז"ל כמו במיעוט בתרא שהי' ודרסה וכל הפסולין. זה אינו כבסימן כ"ו בש"ך ז"ל שם עכ"ל:

**תשובה.** מה שרצה כתה"ר להתיר מגמ' הנ"ל מטעם דנשבר המפרקת הרי היא כמתה לכל דבריה והא ראי' דמטמאה מחיים. וכוונתו דתו לא איכפת לן מה שגמר לשחוט אח"כ המיעוט בתרא. ודומה ממש כחותך המיעוט בתרא אחר מיתת הבהמה והתרנגולת. דאז ודאי כמנחא בדיקולא דמיא. אמנם אנכי בענ"ד איני רואה מזה שום ראי' להתיר. דנחזי אנן הלא גם בכל הבהמות והעופות הנשחטים רובן של סימנים. האם יעלה על הדעת לומר דאפשר שתחיה עוד ואינו ברור אצלינו בודאי שתמות. זה ודאי לא יעלה על הדעת לומר כן. הלא באדם כה"ג אמרו להדיא יבמות (דף ק"כ ע"ב) ז"ל הגמ' למימרא דמגוייד חיי ורמינהו אדם אינו מטמא עד שתצא נפשו אפילו מגוייד

ואפילו

ואפילו גוסס שמוי לא מטמא הא מיחייא לא חיי כו' *) וז"ל המחבר באבה"ע סי' י"ז סעיף ל' או ששחטו בו שני סימנים או רובן אפילו עמד וברח מעידין עליו שמת שודאי סופו למות וכן כל כיוצא בזה מדברים שא"א שיחי' אלא ימות מיד בזמן קרוב הרי אלו מעידין עליו עכ"ל. אלמא דע"י שחיטת שני הסימנים או רובן ודאי לנו שימות מיד דהרי מתירין את אשתו איסור אשת איש החמורה ע"ז. וכן בבהמה כתב הראב"ד ז"ל בהשגות בהלכות טומאת אוכלין פ"ג הלכה ד' ז"ל עוד י"ל נחירה כ"ז שמפרכסת אין מיתתה ניכרת שתטמא אותה אוכל. מפני שהיא כאדם שנתעלף או כמו שנבעת ונפל. אבל שחיטת שנים או רובן מיתתה ידועה הוא ואע"פ שמפרכסת אוכל הוא עכ"ל **). ואע"ג דאיתא באבהע"ז סי' קכ"א סע"ח שחטו בו שנים או רוב ב' ואמר כתבו גט לאשתי כותבין ונותנין כל עוד שנשמתו בו כו' הרי חזינן דנחשב עוד כחי. והוא מימרא דריא"ש גיטין (ד' ע' ע"ב) ואמרו שם בהדיא חי הוא וסופו למות. ולפ"ז הלא ודאי דסופו למות והא ראי' דמעידין עליו שמת רק כ"ז שלא יצא נשמתו ממנו נחשב כחי. וא"כ אפשר לומר דשקולין הם שבירת המפרקת ושחיטת הרוב ושניהם למיתה ודאית הם עומדים אלא דאכתי המה חיים עדנה. ורק דע"י שבירת המפרקת יש לומר שתמות הבהמה בזמן יותר קרוב מע"י שחיטת רוב הסימנים. וא"כ כמו דבשחט רוב שנים ושהה ואח"כ גמרה למיעוט בתרא הסכימו הפוסקים להחמיר כשיטת רש"י ז"ל. כן אף אם באמצע חתך גם המפרקת לשנים ואח"כ גמר למיעוט בתרא נחשב ג"כ לשהי' במיעוט בתרא וטריפה לדעת הפוסקים וכמו דקיי"ל דשהיי' במעוט בתרא טריפה:

**וקצת** יש להביא ראי' דגם בנשבר המפרקת נחשב לחי כ"ז שהחיות בקרבה. חדא מהא דזעירי גופא דקאמר נבילה ומטמאה מחיים אלמא דמיקרי חי. ועוד מהא דכתב רש"י ז"ל שם (דף י"ט ע"ב) במתניתין גבי השוחט מן העורף שחיטתו פסולה ז"ל. ואע"ג דבמליקה כשרה. התם הוא דכולה מתחילה ועד סוף הוי מן המליקה והוי כשאר שוחט שנוקב את הושט מעט מעט עד שגומרת שחיטתה. אבל שוחט מן העורף כיון דשחיטה לאו הכי גמירי לא הוי שבירת המפרקת מן השחיטה ואיטרפה לה כו' עכ"ל. ואם נאמר דע"י שבירת המפרקת היא מתה ממש מחיים יקשה לכאורה איך אפשר כלל לדמותו לשחיטת הסימנים דהרי אחרי שחיטת רוב סימנים חשבינן לה כחי עדיין וכמבואר לעיל. ואולי אפשר לומר דעתה גרע יותר. דהא מאחר דמספקינן שהה במיעוט בתרא אם מצרפינן המיעוט בתרא להרוב ומיחשב כחדא שחיטה וא"כ הלא שהה באמצע שחיטה וטריפה. או לא מצרפינן ומילתא אחריתי היא וכשרה. וכמו שביאר בזה התב"ש ז"ל כן לדעת הרמב"ם ז"ל בטעמו ס"ד. דאחר דחזינן שגומר המיעוט בתרא מחשב אותה לשחיטה ולכן פוסל בה שהי'. וא"כ לשיטת רש"י ז"ל דשהי' פוסל במיעוט בתרא. על כרחין דנקטינן לשיטתו דאחר שגמר השחיטה של מיעוט בתרא מיחשב כחדא שחיטה. וא"כ הלא יש לנו לפוסלה מטעם שחיטת המפרקת קודם גמר השחיטה וכמו שהעיר כת"ר בזה. ומה שהביא ראי' מדברי הש"ך ז"ל בסי' כ"ו להיתר. הנה אף כי דברי כת"ר סתומים ולא פירש כוונתו. אמנם ודאי כוונתו מתירוץ השני של הש"ך ז"ל שכתב ז"ל ועוד שאני הכא דלא אירע הפסול דרך שחיטה כלל כו'. אכן מזה אין שום ראי'. חדא דכל זה לא הי' אלא אם חתך רק המפרקת לבדו ולא גמר לחתוך המיעוט בתרא. הי' מסתבר לומר דטרפות דבר אחר לא מטריף אחר שחיטת רוב סימנים. אמנם עתה בנידון דידן דאחר חתיכת המפרקת גמר לשחוט המיעוט בתרא. א"כ לשיטת רש"י ז"ל דהכל נחשב לשחיטה אחת. הלא יש להסתפק להטריף מטעם חתיכת המפרקת קודם גמר השחיטה ***) אח"כ מצאתי דדברינו הנ"ל אם יש בה חיות לאחר שחיטת המפרקת אם לאו הוא במחלוקת שנויה בס' בינת אדם בסוף שער או"ה גבי פירכוס של אחר שחיטת המפרקת. דלדעת מהר"ח שם איכא חיות בבהמה גם אחר שחיטת המפרקת. אמנם לדעת המחבר ב"א ז"ל ליכא חיות בה אחר שחיטת המפרקת. דהא כתב שם בתשובה האחרונה ז"ל. מש"כ הרב הנ"ל דאף בשחט כל המפרקת מהני הפרכוס אח"ז. לא כ"ל כלל דהכי קים להו לחז"ל דלאחר שנשבר

*) הגה"ה. ועיין בהרה"מ פי"ג מהל' גירושין הלכה י"ח ובכנה"ג שם מה שהקשה הרה"מ ז"ל על שיטת הרשב"א ז"ל דס"ל דהיכא דלא ידעינן אם נתגייד בחרב מלובנת אם לא אזלינן לחומרא. ועיי"ש מה שהקשה עליו. ולענ"ד עלה ברעיוני לומר דמש שאמר ר' שמעון בן אלעזר דאין מעידין מפני שיכול לכוות ולחיות. אין כוונתו דעתה הוא יכול לכיות אלא כוונתו שיכול להיות דנעשה מגוייד על ידי כווי' ולכן יכול להתרפאות ולחיות ויכון דמוקי מתניתין דקתני סתמא אין מעידין על המגוייד כרשב"א ע"כ דטעמא דמתניתין כמי הוא דאפילו בסתמא מחמרינן בו משום שיכול להיות דנעשה מגוייד ע"י כווי'. והוא ממש כטעמו של הירושלמי שם ביבמות דמפרש סתמא דמתניתין דאין מעידין על המגוייד. שאני אומר בחרב מלובנת נכווה וחי'. ועפ"ז עלה ברעיוני לתרץ כל הקושיות של מרן הרה"מ. אך יען כי מצאתי שמרן הט"ז ז"ל באה"ע סי' י"ז בסעיף ל"א סע"ק מ"ד העמיק הרחיב בדבריהם הקדושים וכן הבה"ג והגר"א ז"ל כתבו בקיצור וכולם הלכו בשיטה זו לפרש באופן הנ"ל לכן קצרתי:

**) הגה"ה. ומה שיש לעיין בענין זה מש"כ הרמב"ם ז"ל בהל' אבות הטומאה פ"ב ה"א ז"ל וכן טהורה שנפסלה בשחיטתה ועדיין היא מפרכסת או שחט בה א' או רוב א' אין לה טומאה כלל עד שתמות. וז"ל הכמ"ש ז"ל שם. ומש"כ וכן טהורה שנפסלה בשחיטתה כו' הכי משמע התם דכל שאינה ניתרת באותה שחיטה דומיא דשחט רוב שנים אינה מטמאה אפילו טומאת אוכלין בעודה מפרכסת עכ"ל. ולכאורה מדבריהם הללו יהי' סתירה למה שכתבו בפ"ג מהל' טומאת אוכלין ה"ד ז"ל וכן נכרי ששחט בהמה טהורה לישראל ושחט בה שנים או רוב שנים מתטמאת טומאת אוכלין כ"ז שהיא מפרכסת כו' עכ"ל. ולכאורה הלא גם בשחיטת עכו"ם נמי מיפסלה בשחיטה היא. ולמה יטמא טומאת אוכלין כ"ז שהיא מפרכסת. אמנם באמת אין זה שום קושיא. די"ל דדוקא בפסול בשחיטה עצמה היינו ששהה או דרס וכדומה בזה אינה מטמאה טומאת אוכלין. אבל בשחיטת שנים או רובן דהתם אין הפסול מחמת שאין זה שחיטה רק פסול דבר אחר גרם לה היינו שחיטת עכו"ם לכן מטמאה טומאת אוכלין. וע"כ צריכין אנו לפרש דמש"כ הכ"מ בהל' אבוה"ט הנ"ל דכל שאינה ניתרת באותה שחיטה דומיא דשחט רוב שנים אינה מטמאה כו' מיירי נמי דוקא בכה"ג דהי' הפסול בשחיטה עצמה מחמת שהי' וכדומה אבל בשחט רוב שנים אפילו שחטה עכו"ם שאינה ניתרת בשחיטתו מ"מ מטמאה טומאת אוכלין וכמו שכתב הכסמ"ש שם בהלכות טומאת אוכלין הואיל דאיכא שם שחיטה כו' עיי"ש:

***) הגה"ה. גם אולי יש לדמותו לניקב הושט במיעוט בתרא לאחר שחיטת רוב שנים שכתב הפרמ"ג להדיא שם בסי' כ"ו במשבצות שם דלרש"י טריפה עיי"ש. והלא גם ניקב אינו דרך שחיטה. ועכ"ז לרש"י טריפה מאחר שהי' בה עדיין חיות. והן אמנם דזה ודאי דאם ניקבה אחד מאלו אברים דנקיבתן במשהו כמו הלב והדקין לאחר שנשחט רוב הסימנים דלא מיטרפה בהכי ויש לעיין בזה הרבה בסי' כ"ו ובפמ"ג שם. אמנם בנידון דידן נלענ"ד דלכ"ע טרפה לשיטת רש"י ז"ל ועיין בפמ"ג סי' ס"ז במשבצות סעק"ב ושם יבואר היטיב כ"ז איך דלרש"י טרפה גם בזה:

שנשבר המפרקת לא נשאר בו חיות כלל ואפילו הסימנים שלמים. ומסתברא דפרכוס הזה הוא רק כזנב הלטאה שמפרכס. משא"כ כנשחטו הסימנים והמפרקת קיים עדיין יש בו כל החיות כו'. ולפ"ז יש לומר דדברינו הנ"ל תלוי בשני הדיעות הנ"ל (ועיין מש"כ בחכ"א כלל ד' סוף אות ח' ובבינ"א שער או"ה אות ח'):

**ועב"ז** יש לחלק ולומר דשאני התם דאנו צריכין לידע שהי' חיות בהבהמה בעת שחיטתה דהא במסוכנת מיירי. ומאחר דחזינן דבעת השחיטה לא פירכסה ורק אחר שחתך גם המפרקת אז פירכסה. לכן ס"ל להגאון בעל בינת אדם ז"ל דהפירכום שהי' בה אחר שחתך גם המפרקת אינה כלום דאז הוי רק כזנב הלטאה שמפרכס. אמנם בנידון דידן דהעיקר אנו מסופקים אם אמרינן דמה ששחט המיעוט בתרא לאחר שחיטת וחתיכת המפרקת מצטרף להרוב ששחט מקודם אם לא. היכא למימר דבזה גם הבינ"א ז"ל מודה דמצרפינן והוי שהה באמצע שחיטה וכדברינו לעיל:

**והנה** לכל דברינו בדין זה הלא עדיין יש לעיין בזה מהא דאיתא ביו"ד סי' כ"ד סע"ה ז"ל הי' שוחט וחתך כל המפרקת כשרה. והרמ"א ז"ל כתב והמנהג להטריף אפילו לא חתך רק רוב המפרקת ואין לשנות כי יש מרבוותא סוברים כן עכ"ל. ועיי"ש בפרמ"ג מה שהאריך להביא כל השיטות בזה בטעם מחלוקתן ובפירוש המשנה והתוספתא אשר באמת הוא מחלוקת הראשונים בזה (ועיין בנקה"כ ובמילואים מש"כ בטעם של הפוסלים בזה). ולפ"ז הלא דינינו תלוי בהמחלוקת הלזה ולדעת המטריפים בחתך הסימנים והמפרקת אחריו הלא גם כאן חתך המפרקת בעוד שהתרנגולת חיתה עדיין ויש בזה ג"כ מבליע דם באברים ולשיטתם אסורה התרנגולת מצד איסור זה של מבליע דם באברים. ועיין עוד סי' כ"ג בש"ך ז"ל סע"ק י"ב מש"כ שם והביא דעת מהרש"ל בכוונת ספר התרומות ז"ל דהשובר מפרקתה קודם שתצא נפשה איכא בזה משום איסור שהיי' עיי"ש שחולק עליו בזה. אמנם בנידון דידן י"ל דגם הש"ך יודה לזה ועיין סימן שאחר זה. ויש לעיין באשכול ה' שחיטה סי' ט' ובה' טומאת כהנים סי' נ"ד שכתב בנשבר המפרקת ורוב בשר וחוט קיים אפילו טרפה לא הוי ולא מלינו טריפות בנשבר עלם לחוד עיי"ש ועיין בדעת תורה על יו"ד סי' כ"ו אות ו':

---

## סימן ד.

**איתא** בשו"ת שבו"י ז"ל ח"ב סי' כ"ד. שאלה שוחט ששחט תרנגול ושחט כל הקנה ונתן העוף מידו בחזקת כשר וכשהביאו לביתו היה עדיין חי ורץ כדרכו וצוה לאחד מב"ב לחתוך הושט לשנים כדי שימות וחתך בסכין פגום. אם יש לאסור משום שהייה ועיקור במיעוט בתרא אם לא:

**והשיב** ז"ל. הנה לכאורה נראה לאסור אף בדיעבד כיון דקיי"ל כל החמשה הלכות שחיטה אוסרין אפילו במיעוט בתרא וכ"פ הש"ך בסי' כ"ג סע"ק י"ג והשיג על הג"ל שמתיר לשחוט אח"כ בסכין פגום עיי"ש ומשמע שדעתו לאסור אף בדיעבד. ולי נראה להכריע דודאי לכתחילה אסור לעשות כן. כי אנן קיי"ל דה' הלכות שחיטה טרפה אף במיעוט בתרא. א"כ אין לעשות כן לכתחילה. וכן משמעות פירש"י (דף ל"ב) וה"ג וכל הפוסקים שכתבו מוטב שיכנו על ראשה מנוה שיחזור וישחוט. ולא כתבו תקנתא זו דישחוט בסכין פגום. וכן משמעות לשון מהרי"ו להד"א שכתב אל ימיתנו בסכין משום דנראה כשתי שחיטות משמע דאין להמיתה בסכין. אבל מה שמשמע מהש"ך לאסור אף דיעבד. זה לא נ"ל כלל. דכל היכא שסלק השוחט את ידו מן השחיטה לגמרי אחר ששחט הרוב ונקרא עליו שם הכשר שחיטה אם אח"כ שוהה העוף למות אין לפסול בדיעבד אם גמר אח"כ מיתתה בסכין פגום או כשר. וכן מוכח מלשון רש"י והטור ושאר כל הפוסקים שפסקו דשהה טריפה דיעבד אפילו במיעוט בתרא. אפ"ה כתבו היכא שהעוף שוהה למות מוטב שיכנו על ראשו. מדכתבו לשון מוטב דהוא רק אזהרה לכתחילה ואם היה שהיי' ממש הו"ל לאסור אפילו בדיעבד. אלא ודאי כיון שכבר יצא מתחת יד השוחט בהכשר שחיטה אין להטריף תו משום שהייה וכדומה. וכ"כ להדיא מתוך דברי התוס' ביומא (דף ל"ג ע"א) ד"ה צ"ל למרק כו' דאי אתי אחריכא נראה כשהייה עכ"ל. משמע דרק לכתחילה יש לאסור דנראה כשהייה אבל שהייה ממש ודאי לא הוי עכ"ל:

**ולענד"נ** דיש לחלק בין השאלה שנשאל מרן השבו"י ז"ל ובין הא דשהה במיעוט בתרא לפי פירש"י והפוסקים ז"ל דס"ל כוותיה. דז"ל הגמ' בעי ר"ה ב"נ שהה במיעוט סימנים מהו תיקו. ומשמעות לשון של שהה כו' משמעו בדיעבד דאי לכתחלה הכי הו"ל מהו לשהות במיעוט סימנים. ולכן ודאי דעיקר האיבעיא אף על דיעבד וכיון דסלקא בתיקו לכן פסקו כולם הרי"ף והרא"ש ז"ל וכל הפוסקים לחומרא ומשמע דאפילו דיעבד אזלינן לחומרא ואסור משום שהייה. וכמו דלפירוש הרמב"ם והרשב"א והר"ן ז"ל שפירשו באופן אחר האיבעיא דשהה במיעוט סימנים. ולדידהו הלא ודאי כיון דסלקא בתיקו ואזלינן לחומרא. היינו דאסור אפילו בדיעבד. כן נמי לפרש"י ז"ל ג"כ אסור אפילו בדיעבד. וראיה מפורשת לזה. דהא רבינו בה"ג ז"ל מפרש נמי האיבעיא דשהה במיעוט סימנים כפרש"י ז"ל וכתב שם ז"ל והיכא דשהה במיעוט סימנים בין בתחילה בין בסוף אסור כיון דלא איפשטא לן עבדינן לחומרא עכ"ל. ומדהשווה מדותיו וכתב בין בתחילה בין בסוף. משמע דכמו שאם שהה במיעוט קמא ודאי דנפסל השחיטה אף בדיעבד. ה"ה נמי אם שהה במיעוט בתרא מיפסל השחיטה אפילו בדיעבד. גם אין חילוק בין קנה לוושט ובין עוף דהכשרו בסימן אחד ובין בהמה דצריך ב' סימנים. ובכולן אף אם שהה במיעוט בתרא פסולה השחיטה:

**ולכאורה** צ"ל לדעת רבינו בה"ג ז"ל למה באמת כתב דאם שהה במיעוט קמא דקנה השחיטה פסולה. מי גרע ממה דקיי"ל אם היה חלי קנה פגום וגמר הקנה בשחיטה דכשרה. ותורה להחונן דעת כי מצאתי דרבינו בעל הלבוש ז"ל מקשה כן. וז"ל בחלק עט"ז סי' כ"ג סע"ה. נוהגין אנו לפסול כל השהיות אפילו כ"ש בלי שיעור וכן בכל מקום שישהה בשחיטה בין במיעוט קמא ובין במיעוט בתרא בין בקנה בין בושט. ואע"ג דבקנה לא שייך שהייה ממ"נ *) דהא אם שחט רובו הרי כבר נגמרה שחיטתו. ואם לא

---

*) הגה"ה. היינו הממ"נ שכתב רש"י ז"ל שם (דף ל"ב ע"א) ד"ה תיקו כו' ז"ל ואי דושט דנקובתו במשהו מיטרפא ממ"נ דהא כיון דשהה הו"ל לה מעשה קמא והוה לה נקב בעלמא וטריפה עכ"ל. ועיי"ש ברש"י שכתב ז"ל ובמיעוט קמא אי דגרגרת לאו מידי עביד ולאו שהייה היא כו'. וד"ק הללו הוא לכאורה סתירה למש"כ בפנים בשם מרן הלבוש ז"ל. אך י"ל דרש"י ז"ל כתב כן לפי שורת הדין. והלבוש ז"ל כתב לפי המנהג שהחמירו בשהייה אפילו במיעוט קמא דקנה. ותדע דהא רש"י ז"ל הביא דברי בעל ה"ג ז"ל שם (ד' ל' ע"ב) ד"ה תיקו כו' ומתחילה כתב ז"ל וכי שהה בפלגא קמא דקנה לא מיטרף. אבל במיעוט בתרא בין דקנה בין דושט ובמיעוטא קמא דושט מיטרפא. ואף בה"ג כתב והיכא דשהה במיעוט סימנים בין בתחילה בין בסוף אסיר דכיון דלא איפשט לן עבדינן לחומרא עכ"ל. הרי לנו מוכח דמש"כ רש"י ז"ל שם בד' ל"ב דאם שהה במיעוט קמא דקנה לא הוי שהייה לא כתב כן אלא לפי שורת הדין ולא לפי המנהג:

לא שחט רובו הרי לא נטרף בכך דהוי ליה כחצי קנה פגום שמותר לגמור שחיטתו עד רובו. מ"מ הואיל ודרך שחיטתו נעשה הקלקול אסרינן לה. וכן בושט אחר שנשחט רובו מהאי טעמא אסרינן לה עכ"ל. ולפ"ז י"ל דגם דעת רבינו בה"ג ז"ל כן. דאף דלפי הדין היה לנו להקל אם שהה במיעוט קמא דקנה. מ"מ יש להחמיר הואיל ובדרך שחיטה נעשה הקלקול. אלמא דלדעת כולם מיטרף אפילו בדיעבד אם שהה במיעוט בתרא אפילו בקנה. ומאד הוא לפלא בעיני על מרן השבו"י ז"ל שהוכיח מדברי רש"י דלעיל דבדיעבד כשר שהייה במיעוט בתרא דקנה. ולענ"ד הוא תמוה. דהא שם (דף ל' ע"ב) ד"ה תיקו כו' כתב רש"י ז"ל להדיא דאפילו בדיעבד אסור. דז"ל שם דכי שהה בפלגא קמא דקנה לא מיטרף. אבל במיעוט בתרא בין בקנה בין בושט ובמיעוט קמא דושט מיטרפא עכ"ל. והביא שם גם לשון בה"ג ז"ל דלעיל ראיה לדבריו *):

**אמנם** בהשאלה שנשאל מרן השבו"י ז"ל שנשחט כל הקנה והושט לא התחיל לשחוט ונתן העוף מידו בחזקת כשר וכמו שבאמת כשר ולא היה צריך לחזור ולשחוט את הושט אפילו לכתחילה ואפילו בלא שהייה. א"כ אחרי שכבר יצא העוף מתחת יד השוחט. לכן אף אם אח"כ לקח א' סכין וחתך את הושט כדי שתמות מהר. נלע"ד דהוי כאילו חתך את הורידין או שאר אבר ואין לאסור העוף. דנראה לענ"ד שיש לחלק בין אם שהה באותו הסימן שהתחיל לשחוט אשר דלכתחלה היה מחוייב לשחוט כולו רק בדיעבד קיי"ל דרובו ככולו. ולכן אם שהה באמצע שחיטת הסימן אפילו אם רק במיעוט בתרא קיי"ל דספיקא לחומרא ואסור. לא כן אם שהה בין סימן לסימן גבי עוף דהכשרו בסימן אחד אפילו לכתחילה נלע"ד דלכו"ע לא שייך בזה דין שהייה והוי כאילו חתך הוורידים אחר שחיטת הסימן או דבר אחר:

**ודברינו** בחילוק זה מבואר ברש"י ז"ל חולין (דף כ"א ע"ב) ד"ה ואינו מבדיל כו' ז"ל דכיון דכתיב לא יבדיל ועוף הכשרו בסימן אחד. כל מה דעבד טפי מהכשר. הבדלה היא. וכל הסימן הוא מצות שחיטה בעוף לכתחילה. הלכך במליקה כי מליק לכולו סימן לאו הבדלה היא. אבל בסימן ב' אפילו מצוה לכתחילה ליכא כדתניא לקמן לחייבו בב' סימנים א"א שכבר הוקש לדגים עכ"ל. הרי לנו מבואר דגם רש"י ז"ל חילק בזה דבאותו הסימן שהתחיל לשחוט צריך שיהיה נשחט כדינו אפילו במיעוט בתרא:

**אמנם** סימן השני כיון דאינו מחוייב לשחוט עוד אחר שכבר גמר סימן א'. לכן י"ל דאינו פוסל עוד שום דבר מחמשה הלכות שחיטה מה שחותך אח"כ בסימן השני לדעת רש"י ז"ל **). ולכן נלע"ד דהשאלה שנשאל מרן השבו"י ז"ל אין לה שייכות להא דשהה במיעוט סימנים, ואפילו להאוסרים שם י"ל דמודו כשנשחט סי' ראשון כולו בעוף ויצא בהכשר מת"י השוחט או אפילו אם אח"כ חתך בסכין את הסימן השני כדי שתמות מהר ג"כ כשר:

---

# סימן ה.

## בענין הכשר הקטן בזביחה כשגדול עומד עליו.

**מרן** הכוב"י ז"ל במהד"ת תאו"ח סי' א' הקשה ז"ל מ"ש דגבי כתיבת סת"מ דרשינן וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה [עיין גיטין דף מ"ה ע"ב] ופסלינן קטן מכתיבת ס"ת מטעם שאינו בקשירה עתה אע"ג שיבא לכלל קשירה כשיביא ב' שערות ויהי' גדול. ואילו בזביחה כמי דרשינן בכה"ג כל שישנו בזביחה אתה אוכל כו' ועכ"ז מכשרינן שחיטת קטן כשגדול עומד ע"ג ורואה ששחט יפה. והשיב דקטן מקרי בר זביחה דהא אסור להאכילו נבילות בידים והאריך שם בזה עיי"ש [אחר שנים הרבה מצאתי לבעל שערי ירושלים מקשה ומתרץ כן ומביא שמצא כן בכוב"י]:

**גם** מרן הש"ך ז"ל כתב כן ביו"ד סי' א' סע"ק כ"ו ז"ל אע"פ שיודע ה"ש כו' והטעם כתבו הרא"ה והג"א ומהרש"ל דאין נאמנות לקטן. דלא כמו שדחק בעט"ז בטעם שכיון שעדיין קטן ולא הגיע לחובת שחיטה מה"ת אין שחיטתו שחיטה דכתיב וזבחת שפירושו מי שהוא מצווה כו' כמ"ש בסי' ב' עכ"ל. דזהו תימא דבסימן ב' א"י אינו מצווה על השחיטה כלל אבל ודאי דקטן מצוה שהרי אסור לו לאכול בלא שחיטה. וגם משכחת לפעמים דשחיטתו כשרה עכ"ל הש"ך ז"ל ***). והנה לדעתו דס"ל ג"כ

---

*) הגה"ה. ומה שדייק מרן השבו"י מלשון רש"י ז"ל שכתב מוטב שיכנו כו'. ומפרש דכוונתו דזה יותר טוב מלשחוט בסכין פגום דאסור לכתחילה. והוכיח מזה דהאיסור לגמור השחיטה בסכין הוא רק לכתחילה אבל בדיעבד אם גמר לשחוט המיעוט סימנין בסכין מותר. אמנם לענד"נ דכוונת רש"י ז"ל הוא כוונה אחרת. דהא עתה שנשחט רוב הסימנים ובודאי לא תחיה עוד. א"כ אם ימתין עד שתמות. הלא יש בזה לער בע"ח וכמרז"ל גבי אדם ברור לו מיתה יפה. ובפרט לפי מש"כ מרן החינוך ז"ל במצוה תנ"א ז"ל. ועוד נאמר בטעם השחיטה מן הצואר ובסכין בדוק כדי שלא נלער בע"ח יותר מדאי. כי התורה התירן לאדם למעלתו ליזון מהם לכל צרכיו ולא לצערם חנם. וכבר דיברו חז"ל באיסור לער בע"ח כו' והעלו לפי הדומה שאיסור דאורייתא הוא עכ"ל. וכן להיפך אם יכנו על ראשו ג"כ יש לחשוש שמא ישבור מפרקתו ויבליע דם באברים [עיין יו"ד סי' ס"ז סע"ג ובעט"ז סימן כ"ז] ולא היינו יודעין איזה מהם לבחור אם להמתין עד שתמות מעצמה או להכות אותה על ראשה. לכן השמיענו רבינו רש"י ז"ל דמוטב שיכנו על ראשו. ודייק בלשונו על ראשו דוקא. ושיזהר מלשבור מפרקתו כדי שלא להבליע דם באברים. אך אם אי אפשר להמיתו בזה ימתין עד שתמות. כי הלבע"ח שיהיה להעוף או הבהמה עד שתמות הלא אינו עושה לה בידים עתה וגם אין ביכולתו להועיל בזה [עיין בבמ"ל דף ל' ע"ב גבי פריקה וטעינה]. ולכן על אחת משתי אלה כתב רש"י ז"ל לשון מוטב להכותה כו' אבל לשוחטה בסכין פגום ס"ל דאסור וכמ"ש בפנים:

**) הגה"ה. ועיי"ש בתוס' ד"ה ואינו כו' דכתבו ז"ל וקשה לפירושו דלקמן (דף כ"ז) אמרינן בהדיא דהא דקתני השוחט דיעבד אאחד בעוף עכ"ל. ובענ"ד ל"ז להבין קושיא זו. דהא ז"ל רש"י שם (דף כ"ז ע"א) אאחד בעוף קאי השוחט דלכתחילה אצרכוהו רבנן תרווייהו משום הרחקה לעבירה דלמא לא אתי למעבד רובא בחד עכ"ל. אלמא דקמפרש להדיא דמצד הדין לא היה צריך אפילו לכתחילה ב' סימנים. ורק מדרבנן הצריכו לכתחילה לשחוט ב' סימנים משום הרחקה. וכ"ז אינו אלא רק בשחיטת חולין והתם בדף כ"א דמיירי בקדשים. ובמקדש הלא לא גזרו רבנן ולא הי' צריך אף לכתחילה רק סימן אחד. ועוד י"ל דהא שם בגמ' אמרז"ל שתי לשונות איבעית אימא אאחד בעוף. ואיבע"א ארובו של א' כמוהו. והנ"מ בין הני שתי לשונות. דללשון ראשון צריך לכתחילה לשחוט ב' סימנים בעוף משום הרחקה כפירש"י ז"ל. וללשון ב' א"ל אפילו לכתחילה רק סימן א' בעוף אפילו מדרבנן. וידוע דהלכה כלישנא בתרא. ולכן תפס רש"י בדף כ"א כלישנא בתרא דאפילו לכתחילה א"ל בעוף רק סימן א' ואפילו מדרבנן:

***) הגה"ה. ול"ז להבין למה אינו מקשה הש"ך על הלבוש ז"ל דלטעמו דלכן פסיל שחיטת קטן מטעם שאינו מחוייב בזביחה. א"כ למה כשר שחיטתו כשאחרים רואין אותו. הלא בא"י לא מהני עע"ג מפני שאינו בר זביחה א"כ גם בקטן היה לנו לומר כן:

ג"כ דפסול שחיטת קטן הוא מלד שאין לו נאמנות ולכן כשאחר עע"ג ורואה ששחט יפה כשר. אך עדיין קשה הלא אינו בר זביחה [וכדעת מרן הלבוש ז"ל]. ע"ז כתב כיון שאסור לו לאכול בלא שחיטה מקרי בר זביחה. הרי לפנינו דגם מרן הש"ך ז"ל מתרץ כדעת הנוב"י ז"ל. רק דהש"ך כתב שאסור לקטן עלמו לאכול נבלות. והנוב"י כתב מפני שאסור להאכילו כו' לכן מקרי בר זביחה [ואחר שנים הרבה מלאתי למרן האשכול ז"ל בח"ג הלכות שחיטה בלד 5 שכתב ז"ל ודמכשירין שחיטת חש"ו אם אחרים עע"ג אע"ג דלית בהן דעת לחייבינהו מיהו בני זביחה נינהו דליספי להו בידים נבלות וטריפות מדאורייתא אסור עכ"ל. ועיי"ש בנחל אשכול מש"כ בזה]:

**והנה** לדבריהם יש לתרץ רק הקושיא שהקשו מכתיבת סת"מ דפסול הקטן ומ"ש גבי זביחה דכשר אם אחר עומד ע"ג. אמנם מה נעשה במה שנלע"ד דקושייתם יש להקשות ג"כ על דברי התוס' גיטין (דף כ"ב ע"ב) ד"ה והא כו' דהקשו שם על הא דתנן התם הכל כשרין לכתוב אפילו חש"ו כו' ומקשו בתוס' ז"ל והא לאו בני כריתות נינהו. וי"ל דחשיבי בני כריתות הואיל ואם הגדיל הקטן ונשתפה השוטה הוו בני כריתות עכ"ל. הרי לפנינו דכתבו התוס' בפירוש דע"י מה שיבא לכלל כריתות כשיגדיל הוי גם עתה בקטנותו בר כריתות. וא"כ נימא נמי גבי כתיבת סת"מ דע"י שיהיה בר קשירה כשיגדיל הוי גם עתה בקטנותו בר קשירה *):

**אמנם** אנכי בעניותי לא זכיתי להבין ד"ק של רבותינו מאורן של ישראל ולעמוד על סוף דעתן של מרנן הש"ך והנוב"י ז"ל דמש"כ הש"ך ז"ל דמשום שאסור לקטן לאכול בלא זביחה מיקרי בר זביחה. היכן מלינו דאסור לו לאכול. הלא על הקטן בעלמו אין עליו שום איסור [עיין רש"י ז"ל ברכות (דף מ"ה ע"א) ד"ה עד שיאכל כו' ובנדה (דף מ"ו ע"ב) ד"ה איסורא כו' עיי"ש] וכמו שמבואר באו"ח סי' שמ"ג עיי"ש. דרק על האב מוטל החיוב או גם על הב"ד להפרישו מאיסורא ולחנכו במ"ע. וע"כ לומר דגם כוונת הש"ך ז"ל הוא כמש"כ הנוב"י ז"ל דע"י שאסור להאכילו מיקרי בר זביחה. אך גם זה לא זכיתי להבין איך מסתבר לומר דע"י שמוטל האיסור על איש אחר להאכילו בלא זביחה מיקרי בר זביחה. הלא מפשטות לשונם של התוס' והרא"ש ז"ל שכתבו דלריך להיות בר זביחה משמע דהשוחט בעלמו לריך להיות בר זביחה. ותדע דהא קיי"ל שחיטת עו"ד אסורה וכמש"כ מרן הש"ך ז"ל סי' ב' סע"ק כ"ז והטעם דכיון שאינו חושש בזביחה לא מיקרי בר זביחה עיי"ש. אע"ג דקיי"ל שאסור להאכילו נבלות וטריפות. מ"מ כיון שהוא בעלמו אינו חושש בשחיטה לא מיקרי בר זביחה עיי"ש. א"כ הוא הדין גם בקטן איך מיקרי בר זביחה ע"י מה שאסור לאחרים להאכילו בלא זביחה: **)

**עוד** קשיא לי דלפי דעת מרן הנוב"י ז"ל והבאנו לעיל דגם דעת מרן האשכול ז"ל כן דע"י שאסור להאכיל לקטנים בלא זביחה מיקרי הקטן בר זביחה. א"כ להסוברים דדוקא במ"ע מחוייבים לחנכו ולא בל"ת [עיין תה"ד ז"ל סי' ל"ד ובמג"א ז"ל סי' תר"מ ובמחה"ש שם] ואם יש לו בית מחוייב אביו או הב"ד לקבוע לו מזוזה ואם יודע לשמור שיהא לו גוף נקי מחויב לקנות לו תפילין [עיין סוכה דף מ"ב ע"א]. היעלה על הדעת לומר דע"י שאחרים חייבין לקנות לו תפילין מיקרי בר קשירה וכשר לכתוב סת"מ:

**גם** מש"כ מרן הש"ך ז"ל בסע"ק דלעיל ז"ל וגם משכחת לפעמים דשחיטתו כשרה עכ"ל. וכוונתו דע"י שגדול עע"ג כשירה שחיטת הקטן לכן מיקרי בר זביחה. וכן פי' הפמ"ג כוונתו. ג"כ לא זכיתי להבין דהא זה גופא קשיא לן מ"ש דבכתיבת סת"מ פסלינן מטעם דבעינן שיהא עתה בר קשירה. ומ"ש דבשחיטה מכשרינן לקטן הע"ג דהכא נמי בעינן בר זביחה [דהא תועלת של הגדול עע"ג אינו מועיל אלא להעיד ששחט יפה וכמו שכתבנו לעיל בשם התבו"ש ופמ"ג ז"ל] וא"כ איך מביא ראיה מהא דשחיטתו כשרה דמיקרי בר זביחה. לא יהא שחיטתו כשרה ולא יהא בר זביחה. אך זה יש ליישב. דהש"ך לא כ"כ אלא רק לחלוק על הלבוש ז"ל שכתב דלכן פסול שחיטת קטן יען דלא הוי בר זביחה. וע"ז כתב שפיר דמדמלינו ששחיטתו כשרה בגדול עע"ג ע"כ מיקרי בר זביחה. אבל מ"מ עדיין הקושיא במקומה עומדת למה יהיה כן באמת שחיטתו כשרה. וכמה עדיף מכתיבת סת"מ. ובזה לא מיירי הש"ך כאן:

**ולכאורה** עלה בדעתי לתרץ מה שכתבנו לעיל דקושייתם יקשה גם להתוס' ז"ל מהא דקטן פסול לכתוב סת"מ. ע"פ מה דאיתא בגיטין (דף פ"ה ע"א) בעא מיניה רבא מר"נ חוץ מקדושי קטן מהו מי אמרינן השתא לאו בר הויה הוא [ולא הוי שיור] או דלמא אתי לכלל הויה [והוי שיור] אמר ליה תניתוה קטנה מתגרשת בקידושי אביה. ואמאי והא בעינן וילאה והיתה. אלא אטו לכלל הויה הכא נמי אתי לכלל הויה [ופירש"י ז"ל אלא אתי לכלל הויה לאחר זמן וקא חשיב ליה אעכשיו דלא דק קרא למימר דתהוי השתא בת הויה. לענין שיורא נמי הוי שיור עכ"ל]. הרי חזינן דאף בעודו קטן נמי מיסך שייך בענין כריתות דאחרינא מטעם דכשיגדל אתי לכלל הויה. ואינו דומה לעבד וא"י דאינהו לא הוי שיור בגט כדאיתא התם במתניתין. ולכן כיון דאינן ב"כ בשל עלמן וגם אינן שייכין בכריתות דישראל לכן מיקרי שפיר לאו בני כריתות. אבל קטן אף דהשתא ליכא בכריתות דידיה. מ"מ כיון דשייך בכריתות דאחריני ע"כ מיקרי ב"כ. ויען כי מה דשייך עכשיו בקטנותו בכריתות דאחרינא הוא מטעם שיבא לכלל הויה בגדלותו. לכן כתבו התוס' ז"ל דחשיב בר כריתות הואיל דכשיגדיל יהא בר כריתות. כן הי' נלע"ד לכאורה לתרץ דברי התוס' ז"ל אך זה רחוק בכוונתם:

ולולא

---

*) הגה"ה. והנה אף כי לפי דעת הלבוש ז"ל דלכן היכא דגדול עע"ג כשר שחיטת קטן אע"ג דלאו בר זביחה הוא. היינו משום דכיון דהגדול מלווהו עושה אדעתא דגדול. היה אפשר לתרץ גם דעת התוס' ז"ל דהא הכא מיירי נמי שגדול עע"ג כדאמר ר"ה שם (דף כ"ג ע"א) עיי"ש. אמנם מרן התבו"ש ז"ל סי' א' אות כ"ט חולק עליו וכתב דלא מלינו קטן כותב תפילין וגדול עע"ג דיהא כשר. וגם הפרמ"ג ז"ל בסי' א' אות כ"ז כתב ז"ל וכן הוא נכון [היינו כהתבו"ש] דלא מלינו עושה על דעת גדול אלא רק במידי דתליא בכוונה. הא מידי דתליא שהוא בר מלות אף גדול עע"ג לא מהני עכ"ל: ולענ"ד עוד דגם מדברי התוס' הללו מוכח דלא כסברת הלבוש ז"ל דס"ל דהיכא דגדול עע"ג ומלווהו לעשות מקרי בר זביחה משום דעושה אדעתא דגדול. דא"כ מה הקשו בתוס' ז"ל והא לאו ב"כ נינהו. וגם למה להו לתרץ כיון שיהיה בר כריתות כשיגדל מיקרי עתה ב"כ. הלא אחרי דמוקי ר"ה למתניתין בגדול עומד עליו א"כ הלא מיקרי שפיר ב"כ גם היום לפי דעת מרן הלבוש ז"ל. ודוחק לומר דהתוס' קאמר כאן לפי סברת המקשן שהקשה והא לאו בני דיעה נינהו. ולא ידע אכתי מתירולו של ר"ה דמיירי בגדול עע"ג. זה דוחק גדול כמבואר למעיין שם:

**) הגה"ה. ואולי יש לחלק ולומר דשאני עו"ד דיש עליו בעלמו האיסור מלאכול בלא זביחה. וכיון שאינו חושש בזה לכן לא הוי בר זביחה. אבל קטן אין עליו שום איסור ולכן ע"י שאסור לאחרים להאכילו מיקרי בר זביחה. דהא בשהגדול שוחט להאכיל לקטן הלא השחיטה זו הוא בשביל הקטן ובגרמתו לכן מיקרי בר זביחה. כן נלע"ד לתרץ ד"ק:

**ולולא** דמסתפינא מרבותיי נלע"ד בע"ה לחלק בין כתיבת גט ושחיטת קטן. ובין כתיבת קטן סת"מ. דשאני התם דהא קודם שנעשה בן י"ג והביא ב' שערות פטור ממ"ע של וקשרתם. ואחר שהביא ב"ש ודאי דחייב בכל יום במ"ע של תפילין ואינו תלוי מצוה זו לפי דעתו של האדם אם ירצה לקיים מ"ע של תפילין אם לא. רק שהוא חיוב תמידי עליו בכל יום ויום. ואחרי דחזינן שהתורה תלתה כתיבתן בזמן קשירתן. אמרינן שפיר דדוקא בזמן שהוא מחוייב בקשירתן אז כשר כתיבתן. אבל לא קודם לכן אף שיבא אח"כ לכר קשירה. מ"מ הואיל ועכשיו אינו בר קשירה פסול לכתוב. לא כן בכתיבת גט דלריך להיות ג"כ בר כריתות. האם נאמר דתיכף כשיש לו שתי שערות ונעשה גדול מחוייב לגרש את אשתו הלא עדיין אין לו אשה [דקידושי קטן לאו כלום הוא]. ואם ישא אח"כ היעלה על הדעת לומר שחייב תיכף לקיים מצות גירושין הלא אדרבה שנאוי המשלח [עיין סוף גיטין] וכמעט רובם ככולם אין מגרשין נשותיהן. וא"כ הלא כ"ז שלא נשא אשה או אפילו נשא אשה רק שאינו רוצה לגרשה וכש"כ כשאין לו על מה לגרשה. הלא יש עליו איסור לגרשה על לא חמס בכפה. וא"כ לכאורה אינו בר כריתות ואיך מותר לכתוב גט עבור אדם אחר שרוצה לגרש אשתו. וע"כ לומר דכאן הי' כוונת התורה דלא בעינן דוקא שיהיה היום בר כריתות. אלא אפילו אם יהי' בר כריתות לעתיד כשיהיה לו אשה וירצה לגרשה ואז יהיה בר כריתות לכן מיקרי בר כריתות גם עכשיו כשאין לו עדיין אשה והכשירו התורה על שם העתיד. א"כ מהאי טעמא יש להכשיר גם קטן לכתיבת גט. דהא הוא נמי עתיד להיות בר כריתות כשיגדל וישא אשה וירצה או שיהיה מחוייב לגרשה. ושפיר כתבו התוס' ז"ל דכיון לכשיגדל יהיה בר כריתות. מיקרי גם היום בר כריתות:

**ולפ"ז** נוכל לומר דה"ה והיא הטעם בזביחה נמי כמו גבי גט. דהא בזביחה נמי האם נאמר דתיכף כשנעשה גדול מחוייב לשחוט ולאכול בשר. הלא אם לא ירצה לאכול בשר כל ימיו פטור הוא ממצות שחיטה וא"כ איך מיקרי בר זביחה ומותר לו לשחוט לאחרים. ואנו מוכרחין לומר ג"כ. דכיון דכשירצה לאכול בשר יהיה מחויב לשחוט ואסור לו לאכול בלא זביחה. לכן מיקרי גם עתה משעה שהגדיל בר זביחה אף שלא אכל עדיין בשר וגם לא יאכל והוי בר זביחה על שם העתיד. ולכן מהאי טעמא יש לקרות גם לקטן בר זביחה על שם העתיד דלכשיגדל וירצה לאכול בשר יהיה אסור לאכול בלא שחיטה. רק שצריך עע"ג לראות שלא יקלקל שחיטתו:

**אחר** שנים הרבה כאשר נדפס שו"ת משיב דבר מצאתי שם בסי' מ"ז שהעיר בדברי התוס' דגיטין ועיי"ש מש"כ בזה והנלע"ד כתבתי:

---

# סימן ו.

**ראיתי** בחידושי הרי"מ ז"ל שכתב ז"ל. בתוס' ז"ל ראש חולין כתבו ז"ל כתוב בהלכות א"י נשים לא ישחטו שדעתן קלות כו' והב"י ז"ל הביא בשם האגור וכלבו ז"ל דנשים שוחטות לעצמן ולא לאחרים עיי"ש. ובדרישה פירש דחשידי אלפני עור כו' ולכך רק לעצמן כו' ודחו כל האחרונים דבריו היכן מצאנו זה עיי"ש: ואני מצאתי סמך ברור בש"ס יומא פ' יוה"כ (דף פ"ד ע"ב) בפק"נ אין אומרים יעשו דברים הללו ע"י כותים או נשים כו' וגירסת הרי"ף ז"ל שם מפני שמצטרפין לדעת אחרת ופירש הר"ן ז"ל שמא יבאו להרהר הם אין רוצין ומכשילין אותנו דכותים לית להו לפני עור כו' וכן הנשים מפני שדעתן קלות עליהן טועות בכך עכ"ל. וכן פירש הרמב"ן ז"ל בס' תורת האדם. הרי להדיא כנ"ל דיש חשש קלות אלפני עור בנשים ובלשון זה עצמו שכתב הא"י שדעתן קלות ומיושב לשון הכ"ב כפשטי' וכפירש הדרישה. עכ"ל חידושי הרי"מ ז"ל בחידושיו על מס' חולין. [אחר שנים רבות קניתי שו"ת מהרי"א אשכנזי שכתב בחיו"ד סי' א' הא דהקשו כולם על הא"י דנשים לא ישחטו לכתחילה ובזבחים משמע דישחטו לכתחילה. ותירץ ע"פ מה שאמרו שלהי חגיגה שכתבו התוס' דע"ה א"כ על תרומה ועל הקודש נאמן משום דאימת הקודש עליו ונזהר בשמירתו כו' עיי"ש. ולענד"נ דיש לפלפל בד"ק ואין כאן מקום להאריך]:

**ואנכי** בעניי"ד לא זכיתי להבין בירור ראייתו מדברי הר"ן לדעת הדרישה ז"ל. דלדעתי הקטנה נראה בכוונת הר"ן ז"ל דהכותים יען דלא ס"ל ואינן חוששין על לאו דלפני עור. כמו כן סוברים דגם ישראל אינן חוששין כ"כ על לאו דלפני עור. דהא הר"ן ז"ל פירש בדבריו הללו מש"כ הרי"ף ז"ל בלשונו מפני שמצטרפין לדעת אחרת וע"ז פירש כיון דכותים ליה להו לפני עור לכן סוברים דגם ישראל אינן חוששין כ"כ אלפני עור. וזהו שמצרפין דעתינו דעת ישראל לדעתם שהיא דעת אחרת לנו וסוברים דכמו שהם אינם חוששים כן ישראל אינן חוששין. ולכן טועין לומר דבאמת אסור לחלל שבת עבור חולה אף בחולה שיש בו סכנה. ומשוה"כ אינו רוצה הישראל לחלל שבת. ומה שמצוה להכותי לחלל שבת לא איכפת לי' דלדעתו אינו חושש הישראל אלפני עור. וגם מה שכתב הר"ן ז"ל וכן הנשים טועות בכך. היינו שטועות לומר דישראל המצוה לא איכפת לי' לעבור אלפני עור ולכן מצוה להו לחלל שבת ובעצמו אינו רוצה ומשוה"כ גם הם לא ירצו לחלל שבת. וא"כ אין מזה ראי' דנשים נחשדו לעבור אלפני עור. ויש לומר עוד בכוונת הר"ן ז"ל בטעות הנשים. לפי מה דמצינו בכמ"ק דלאו גרידא הרבה קיל מלאו דיש בו כרת ומיתות ב"ד וכש"כ לאו שאין בו מעשה. וטועות הנשים בזה וסוברין דאסור לחלל שבת עבור החולה אם לא בעבירה קטנה כמו לאו גרידא אבל לא באיסור כרת ומיתות ב"ד וס"ל דהמצוה להן לחלל שבת יען שאינו עובר רק על לפני עור ועבירתו קיל מותר לו לעבור בשביל החולה. אבל היא שתצטרך לעשות עבורו מלאכה שיש בה כרת ומיתות ב"ד תימא שאסור לה לחלל שבת בזה. ולכן אינו עושה המצוה בעצמו. ומשוה"כ גם הם לא ירצו לחלל שבת. ולפ"ז אין ראי' מדברי הר"ן לדעת הדרישה ז"ל לומר דהנשים קלות בדעתן לעבור אלפני עור. ומדברי הרמב"ן ז"ל בס' תורת האדם מוכח יותר דלא נחשדו נשים בלפני עור רק שטועות בענין אחר. דז"ל בתחילת שער הסכנה ואין אומרים לעשות דברים הללו לא ע"י נשים ולא ע"י כותים מפני שמצטרפין לדעת אחרת (כן הביא מהירושלמי) כו' ופירש דעת הירושלמי ז"ל אבל אין אנו מיחדים להם מלאכה זו לומר יתעסק פלוני בפק"נ זה שמא יבאו להרהר ולומר הם אין רוצים לחלל את השבת. ואין משגיחין עלינו ומכשילים אותנו. לפי שהכותיים לא הי' להם משום ולפני עור כו'. וכן הנשים מתוך שדעתן קלה עליהן טועות בכך. וזהו מפני שמצטרפין לדעת אחרת כלומר למיאנות וטעות כו' עכ"ל עיי"ש. הרי לנו דפירש בנשים טעות אחרת מטעות של כותים. ולכן י"ל דכוונתו כמו שפרשנו לעיל בדעת הר"ן ז"ל:

**ומה** שנלע"ד ליישב דעת מרן הדרישה ז"ל. דהא נחזי אנן הלא אף אם לא צוה התורה בלאו דלפני עור. קיי"ל דאם אחד רואה בחבירו שרוצה לעשות דבר עבירה ויש בו למחות בידו הלא מחוייב למחות ואם אינו מוחה בו נתפס בעונו כמרז"ל בשבת (דף נ"ה ע"ב) ומטעם דכל ישראל ערבין זה בזה. וא"כ כש"כ וק"ו שאסור ליתן לפניו לעשות דבר שאסור לו לעשותו. ולמה הוצרכה התורה לצוות בלאו דלפני עור. ומוכרחין אנו לומר דהיכא שנותן לפניו לעשות דבר האסור. התמירה התורה לעבור עליו גם בלאו דלפני עור. והנה גם בלאו זה דל"ע ג"כ יש חילוק. דהיכא דקאי

בחרי עברי דנהרא עובר עליו מה"ת. ואם לאו אינו עובר אלא מדרבנן (עיין בע"ז ד' ו' ע"ב ובתוס' שבת ד' ג' ע"א ובכמ"ד). הרי לנו דג' חילוקים יש בזה. דהיכא דקאי בחרי עברי דנהרא עובר על לפני עור מה"ת. והיכא דהעובר יכול ליקח בעצמו את דבר האיסור עובר המושיט לו על לפני עור מדרבנן. והיכא דאינו מושיט לו כלל רק שהי' בידו למחות ולא מיחה נתפס בעונו מטעם ערבות:

**והנה** מרן הרא"ש ז"ל כתב בפ' מי שמתו סי' י"ג דנשים אינן בכלל ערבות עיי"ש. וא"כ אינן נענשין בעון חבירו ולא איכפת להו מה שאחר עושה העבירה *). ולפ"ז נקל בעיניהם גם לאו דלפני עור אף היכא שמושיטין להם האיסור לאכול כיון דהם בעצמם אינן עושין העבירה רק האחר. וטועין לומר כי היכי דלא נכנסו בכלל ערבות ואינן מתוייבין למחות בהעושין עבירה כן אינו חמור אצלם גם לאו של לפני עור כשמושיטין לו בידים. כן נלע"ד ליישב דעת מרן הדרישה ז"ל:

**אחר** כותבי כל זה ראיתי לבעל מקום שמואל ז"ל שכתב בחלק חידושי דינים שלו ליו"ד ז"ל בהגהה י"א דאין להניח לנשים לשחוט כו'. ועיין בב"ה שכתב וז"ל ונראה דה"ה עבדים אין מניחין לשחוט כו'. ולא ידענא מאי קאמר דהרי מדינא נשים כשרות באמת לשחוט אפילו לכתחילה אלא דהאגור כתב כן מטעם המנהג דמעולם לא ראה לנשים לשחוט. וא"כ מה שנהגו נהגו ומה שלא נהגו הבו דלא לוסיף עלה. ובזה אני אומר לא ראינו אינה ראי'. ופשיטא למש"כ הטעם דנשים פסולות לכתחלה לדעת א"י משום רך לבבם שמא יתעלפו כו' לא שייך בעבדים כו'. ואפילו לדברי הדרישה דתרי טעמי קאמר שמא יתעלפו ומפני שדעתן קלות פרוצים בעבירות כו'. אבל בעבדים אפשר דלא נהגו חומרא זו דלא שייך בהם רק טעם אחד לחודי' שדעתם קלות ופרוצים בעבירות כו' עכ"ל בעל מקש"מ:

**ולענד"נ** דלפי מש"כ מרן הש"ך ז"ל בסי' א' סעק"ב ז"ל הטור כתב משוחררים כו'. וכ"ל לבאר דעתו דס"ל דסתם עבדים יש להם כל המדות הרעות יותר מן הרקים והפוחזים כדאמרינן בש"ס בכמה דוכתי ואינן בחזקת כשרות כו' עכ"ל. ולפ"ז ודאי דהגדק עם הב"ה ז"ל דבעבדים יותר מסתבר שלא ישחטו מבנשים. מלד שטבעם רע ביותר משא"כ בנשים. ולכן כתב הב"ה ז"ל אחרי שאנו רואין שאין מניחין נשים לשחוט מפני קלות דעתן. ודאי דה"ה שאין מניחין עבדים לשחוט. דהריעותא מה שיש להם מדות רעות והם ריקים ופוחזים ועי"ז לא יחושו לשחוט כהוגן ותשודין לקלקלו. זה ריעותא יותר גדולה מהא דשמא יתעלפו הנשים. ואף לדעת הדרישה ז"ל דמפרש דעתן קלות היינו פרוצים בעבירות וגם חששא דשמא יתעלפו. מ"מ ודאי לדידי' עיקר החומרא גם בנשים הוא משום שפרוצים בעבירות.

דזה

---

*) הגה"ה. ראיתי בס' שלחן המלך בביאורו על הרמב"ם ז"ל בהל' ברכות פ"י דחידש לומר דמה שכתב הרא"ש ז"ל דהנשים אינן בכלל ערבות היינו דוקא לכל אינים דעלמא אבל לבעליהן גם הם בכלל ערבות וכמש"כ מוהר"ש יפה ז"ל בברא"שית רבה פי"ו (דף קי"ג ע"ב). והראי' לזה ממש"א במס' ע"ז (דף י"ח ע"א) ר"ח בן תרדיון לשריפה לפי שהוגה באותיותיו ואשתו להריגה דלא מיחתה בו ע"כ. ואי אינן בערבות אף לבעליהן מ"ט איענשא. אלא ודאי על כרחינו לומר כדכתיבנא. והיינו טעמא כיון דהיא פלגא דגופא והיו לבשר אחד ולכן ילקו בחטאו. ומקשה שם על זה מהא דאמרו בשבת (דף נ"ד ע"ב) פרתו של ראב"ע כו' ואמרינן התם של שכנתו היתה ועל שלא מיחה נקרא על שמו ומייתי מהא דכל שיש בידו למחות כו' דמכאן משמע דאפילו שאר אינשי דעלמא הן הן ערבים על הנשים דאי לאו הכי לא הי' מחוייב ראב"ע למחות. וע"ז מתרץ ע"פ מש"כ הרב שמע יעקב ז"ל דמדברי קבלה חייב למחות אף דליתא בערבות כו' עיי"ש מה שהאריך בזה:

ולענ"ד לא זכיתי להבין דברי החילוקים הללו לומר דלבעליהן נכנסו בערבות. דא"כ הוה לי' להגמ' בסוטה (דף ל"ז ע"ב) להשיב גם הערבות של הנשים לבעליהן. גם מש"כ בעל ש"י להרץ שלא תקשה מהא דראב"ע וכתב דמדרבנן חייב למחות. הנה אף כי לפ"ז יהי' מבואר לנו לשון המשנה שאמרו פרתו של כו' יוצאת כו' שלא ברצון חכמים. דמשמע שלא עבר רק על רצון חכמים היינו מה שחכמים חייבו למחות אף לנשים. גם הי' ניחא בזה מה דאיתא בברכות (דף כ' ע"א) רב אדא בר אהבה חזייה לההוא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא [ופי' הערוך ז"ל בגד אדום כגון כרבלתא דתרנגולא שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה] סבר דבת ישראל היא קם קרעיה מינה איגלאי מילתא דכותית הוא שיימוה בד' מאות זוזי כו' עיי"ש. אשר לכאורה יקשה על הרא"ש ז"ל גם מזה הגמ' דמוכח דגם נשים נכנסו בערבות דאל"כ לא הי' ראב"א מוסר נפשו ע"ז לקרוע ממנה הבגד. אמנם לדבריו ניחא דהי' מחוייב מדרבנן: אך עדיין ל"ז להבין מנין לנו לחדש דרבנן הכניסו את הנשים בכלל ערבות. והנה לכאורה עלה במחשבתי דלפי הירושלמי סוף פ"ה דשבת דא"ר אידי דחוטריה אשתו היתה ופירש הק"ע ז"ל הפרה היתה של אשת ראב"ע שמה חוטרא כו' וא"כ הלא היתה הפרה שייך לראב"ע מנכסי מלוג ולפ"ז ודאי שלא הי' רשאי להניחה ללאת ברלועה שבין קרניה. אמנם אף לפי דעת תלמוד שלנו דשל שכנתו היתה י"ל ג"כ שהי' לה בעל והפרה היתה שייך לבעלה מדין נכסי מליג והי' אסור לו להניחה ללאת ברליעה וראב"ע הי' מחוייב למחות ביד בעלה על זה כי הוא ודאי שנכנס בערבית ולכן נקראת על שמו *). אמנם אחרי המחילה הרבה נלע"ד דאין מכל הגמ' הנ"ל שום התחלת קושיא על מאורן של ישראל הרא"ש ז"ל. דהנה ז"ל הרמב"ם ז"ל בהל' דעות פ"ו הלכה ז' הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מלוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך כו' עד וכן תמיד חייב אדם להוכיחו עד שיכנו החוטא ויאמר לו איני שומע וכל שאפשר בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס בעון אלו כיון שאפשר לו למחות בהם עכ"ל. ועיי"ש בהגהות מיימוני ז"ל שמביא משם הרא"מ ז"ל ועיין בסמ"ג מלוה י"א סוף ה' עבודת השם יתברך שכ"כ וחולק ע"ז עיי"ש היט"ב דגם בידוע לו שלא יקבלו דמיפטר מעונם של אינו מוחה אבל מעשה דתוכחה לא מיפטר ע"ש. הרי לנו דמ"ע של תוכחה הוא ענין פרטי ומלות עשה בפני עלמה לבד ענין הערבות. ולכן אף לבד ענין הערבות מי שיכול להוכיח את חבירו ולקיים מ"ע של תוכחה ואינו מקיימה נתפס ג"כ בעונו וכמש"כ הרמז"ל וכן מלאתי בפנים יפות סוף סדר בלק ע"פ והוקע וגו' שכתב דאף שלא נכנסו בערבות עד שעברו הירדן מ"מ היו מחוייבים להוכיחן עיי"ש כו'. ומרן בעל החינוך ז"ל כ' במלוה רל"ט ז"ל להוכיח א' מישראל שאינו נוהג כשורה כו' עד ונוהגת

*) הגה"ה. ועפ"ז תירלתי מכבר מה שהקשו על מרן רע"א ז"ל שמסתפק בסוף פ"ה דשבת בחידושיו על משניות אם נשים מחוייבות במ"ע דלמען ינוח והקשו עליו מהגמ' דשל שכנתו היתה דמוכח מזה דגם נשים חייבות בזה עיין בדברי תלמידו שם ובת"י בחידושיו על משניות סוף פ"ה שם ובשו"ת שם אחרי' סוף סי' ב' שהניחו בל"ע. ואמרתי די"ל שהי' בעל לשכנתו וגוף הפרה הי' שלה ויען כי הי' קנוי לבעלה לפירות מדין נכסי מלוג לכן הי' בעלה מוזהר ע"ז:

מלוה

דזה חמור יותר מחשש דשמא יתעלפו. ובפרט דבאמת הני חרי ריעותות דנשים הם חדא. דהא אם לא היו פרוצים בעבירות לא הי' לן למיחש לשמא יתעלפו. דהי' לן למימר דאם יתעלפו יאמרו שנתעלפו ואסור לאכול מהבשר (עיין רמ"א הגה"ה א' בסע"ג ובש"ך שם סע"ק י"ג עיי"ש) ורק מפני שהם פרוצים לא מהמנינן להו. נמצא דהכל חדא טעמא הוא. טעם דמתעלפין וטעם דפרוצין. ומה שאנו חוששין למתעלפין הוא מפני שפרוצין ולא יגלו שנתעלפו. ולפ"ז שפיר יש לומר דגם עבדים אחרי שיש להם מדות נשחתות ופרוצין בעבירות ע"כ אין להאמין להם על ה' הלכות שחיטה. ושפיר כתב הב"ה ז"ל דה"ה עבדים וכו' וכש"כ לפי מש"כ בדרישה ז"ל חדא שמא יתעלפו מפני שלבן רכות ועוד שדעתן קלות ואין מדקדקין במצוות עכ"ל. אלמא דלא כתב על הנשים שהם פרוצים בעבירות כמו שכתב בעל מקום שמואל משמו. וא"כ שפיר יש ללמוד מנשים דהן רק אין מדקדקין במצות עכ"ז אין מניחין להם לשחוט. כש"כ עבדים דפריצי וכמש"כ הש"ך ז"ל עליהם ודאי דאינן נאמנין ואין מניחין להם לשחוט. ועיין בשו"ת שאילת יעב"ץ ז"ל חלק ב' סי' קנ"ז מה שהאריך בענין זה דעבדים. וכן מצאתי את"כ בת"ש סי' א' סעי' ג' שכתב ז"ל כי דרך נשים להיות מורך בלבבם וחיישינן שתתעלף ותחלה לומר ששחטה כראוי מחמת קלות דעתן כו' עיי"ש. אלמא דגם הוא מפרש דשני הטעמים האמור בנשים הם אחד:

**עוד** כתב בעל מקום שמואל ז"ל שם ז"ל יש אומרים שאין להניח לנשים לשחוט כו' הוא דעת האגור שהובא בב"י. והשיג עליו דלא ראיתו אינה ראיה וכתב הש"ך ז"ל דדעת האגור דבמנהג וכה"ג הוי לא ראינו ראיה כמש"כ בחו"מ סי' ל"ז. וכתב המחבר בעל מק"ש ע"ז וז"ל ולענד"נ דלא דמי. דמש"כ בחו"מ דבמנהג הוי לא ראינו ראי' היינו באם לא ראה אדם היפוך וגם לא נכתב בספר היפוך מזה. א"כ פשיטא דבמנהג כזה הוי לא ראינו ראי'. אבל כאן אף שהאגור לא ראה נשים שוחטות. מ"מ כבר כתבו התוס' בפסחים (דף ד' ע"ב) ד"ה הימנוהו רבנן כו' דמעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד על השחיטה ועל הניקור וכ"כ בגיטין (דף ב' ע"ב) בד"ה עד אחד כו' וא"כ שפיר כתב הב"י דראיות לא ראינו דהאגור אינה ראי' בזה דאם הוא לא ראה הרי התוס' ושאר פוסקים ראו וידעו שמעשים בכל יום שמאמינים נשים על השחיטה ועל הניקור כ"ל נכון.

ובאורח מישור השיג ג"כ על הש"ך ז"ל בזה עכ"ל:

**ולענד"נ** דמה שחידש דאימת הוי במנהג לא ראינו ראי' הוא רק היכא דלא נכתב בספר היפוך מזה. ולענד"נ דאדרבה כש"כ הוא דהיכא דכתיב בספר ההיפוך ואנו רואין שהמנהג הוא להיפך (והענין הוא דבר שאינו חיוב תמידי על גוף האדם) ודאי הוא שהמנהג הוא מצד איזה סיבה. כגון הכא שהמנהג שנשים אין שוחטין יכול להיות שהסיבה בזה הוא אחד משתי פנים. או שהנשים בעצמן החמירו על עצמן שלא לשחוט מצד רכות לבם וחששו שמא יתעלפו או יעשו שאר קלקול. או שהאנשים החמירו על עצמן שלא לאכול משחיטתן מצד קלות דעתן ואינן מדקדקין במצוות. וכיון שהנהיגו כן משום איזו חומרא. ודאי דאינן רשאין להתירן כמו בכל דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור דאסור להתירן. וא"כ הלא אדרבה היכא דכתיב ההיתר בהדיא ועכ"ז חזינן דלא נהגו כן. אמרינן דמנהגם מנהג ואסור להתיר להם. כן הכא אדרבה מדכתבו התוס' דמעשים בכל יום שנשים שוחטות. ועתה שאנו רואין ששוחטין בכל יום והנשים אין שוחטות על כרחינו לומר דנהגו כן או מצד עצמם או מצד האנשים וכדברינו. וא"כ הוי כדברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור. ועל זה מביא מרן הש"ך ז"ל ראי' מהא דחו"מ סוף סי' ל"ז דבמנהג כה"ג הוי לא ראינו ראי'. ועיין בש"ך חו"מ סוף סי' ל"ז שמביא מה שהקשו על דברי מהרי"ק ז"ל ועיי"ש מה שתירץ דבריו הקדושים:

**והכי** מוכח לשון האגור ז"ל דז"ל ריש הלכות שחיטה אף כי התוס' כתבו בביכור שנשים שוחטות אפילו לכתחילה מנהג בכל גלות ישראל שלא ישחטו ומעולם לא ראיתי נוהג לשחוט. ולכן אין להניחם לשחוט כי המנהג מבטל הלכה ומנהג אבותינו תורה היא עכ"ל. אלמא דגם הוא הביא דברי התוס' דמותרין לשחוט אפילו לכתחילה. ועכ"ז אסרן מפני המנהג. ושפיר יש להסביר דבריו הקדושים כדברינו לעיל דהוי כדברים המותרים ואחרים נהגו איסור מפני הסייג. (ועיין בשאלה יעב"ץ ז"ל ח"ב סי' קנ"ז מש"כ בענין שחיטת נשים):

**אחר** זמן רב זכיתי לקנות ס' יש"ש ז"ל על חולין ומצאתי שם בסי' א' שכתב ז"ל באמצע הסי' אבל לא כוונת התוס' לומר בפשיטות שהן נאמנות על השחיטה. כי ידוע שדעתן קלות ומפני אימת בעליהן אפילו אם יקלקלו בשחיטה יעלימו הדבר. גם אפשר בימיהם לא הי' כ"כ טורח בשחיטה כי השהיות לא נפסלו אלא בשיעור וכמה חומרות אשר נהגו להטריח בימינו מה שלא היו בימים קדמונים ומתוך כך נתרבה הבהלה והחרדה ואיכא חשש עילוף ביותר והתוס' כותבין בעלמן כל מידי דאית בי' טרחה אם הוא במילי דאורייתא אינן מהימנות ויש לי סעד מדברי האו"ז כו' עכ"ל. ולפ"ז ודאי דאיכא למימר דנהגו כן מחמת חשש איסור ואסור

---

מלוה זו בכ"מ ובכ"ז בזכרים ונקבות והעובר עליה ולא הוכיח בטל עשה ועוד שהוא מכת הרשעים שעושין כן עכ"ל. ועיי"ש במנחת חינוך ז"ל שכתב ז"ל וכ"ל דחיוב התוכחה היא. חוץ מעשה זו. עוד מתחייב אל"ת דל"ת על דם רעך דלא גרע מטובע בנהר דעובר על לא תעמוד. וגם והשבותו לרבות אבדת גופו. עאכו"כ דאם יכול להציל מן העבירה דהוא אבדת נפשו וגופו ר"ל בודאי חייב להחזירו למוטב ולהצילו כו' עיי"ש. ולפ"ז אין שום התחלת קושיא מכל המימרות הנ"ל על מרן הרא"ש ז"ל דהא אף אם נאמר דנשים לא נכנסו בערבות הלא מ"מ במצוות תוכחה הן מחוייבות וכל הני דחשיב בעל מנחת חינוך איכא בהן. ולכן נענשה אשת ר' חנינא בן תרדיון על שלא קיימה מצות הוכח תוכיח ועברה על ל"ת על דם רעך (ואף שלא עבר עבירה דהא להתלמד עבד מ"מ כיון דהי' בפרהסיא והקב"ה מדקדק עם סביביו כמו שפירש"י ז"ל שם כן דקדקו עמה שהיתה ג"כ לדקת גדולה. ועפ"ז ניחא מה שלא נענשו האחרים ששמעו שהוגה ד' באותיותיו ולא מיחו בו דהא פרהסיא הוה. די"ל דהם לא היו לדיקים כ"כ שידקדק ד' עמהם וכיון שבאמת לא הי' בו עון לכן לא נענשו) וכן מראב"ע ניחא דאף שלא נתחייב מטעם ערבות מ"מ נתחייב מצד מ"ע של תוכחה ולא תעמוד על דם רעך כו' וכן מרב אדא ב"א דברכות לפי מה שסבר דישראלית היא הי' מחוייב מצד מ"ע הללו לקרוע ממנה הכרבלתא כנלע"ד פשוט: ולפ"ז ילא לנו דין חדש. דלפי מה שהביא שם בשלחן המלך בשם הרב המג"ן והרב בעל לרור החיים ועוד בעלי תשובות ז"ל שתירלו להנך קושיות דלעיל על הרא"ש ז"ל באופן אחר וחילקו בין דבר שגם הנשים חייבים במלוה זו נכנסו בערבות. ובדבר שאינן חייבות לא נכנסו בערבות עיי"ש. ולדבריהם הן אמנם דלפי זה יתורץ שפיר שלא תקשה מהגמ' הנ"ל על מרן הרא"ש ז"ל וגם נהי' מוכרחים לומר לדבריהם דגם נשים מחוייבות במ"ע דלמען ינוח דאל"כ לא הי' מוזהר ראב"ע למחות בידה. דבדבר שאינן מחוייבות אינן בערבות. ונפשט מזה ספקא דמרן רע"א ז"ל דלעיל. אמנם לדברינו הנ"ל ניחא הכל וגם בדבר שאינן מחוייבות איכא עליהם מלות עשה של הוכח תוכיח. ולכן אף בכל תקיף ובל תטמא למתים וכן במ"ע שהזמן גרמא דהנשים פטורות. מ"מ אם רואין לאיש שעובר ע"ז או שאינו רולה לקיים משהז"ג מחוייבות הנשים להוכיחן ולמחות בידן ואם יש בידם למחות ואינן מוחין נתפסין בעונם כי ודאי דמ"ע

ואסור לשנות המנהג ולכן אף בדיעבד יש לומר דשחיטתן אסורה מלבד דהם חשודים לאותו דבר. ויש להאריך בזה:

---

## סימן ז.

**מרן** הט"ז ז"ל כתב ביו"ד סי' א' סע"ק י"ז ז"ל ולהרא"ש ז"ל נראה דגם הוא ס"ל דאלם לא יתרום ואחר מברך מטעם שזכרתי (היינו מש"כ מקודם הואיל דתרומה ושחיטה אפשר ע"י א' לכן אותו שיעשה המצוה הוא יברך ולא נחלק המצוה לזה והברכה לזה) אלא דבשחיטה נראה טעמו דאחר מברך שפיר דברכת השחיטה אינה באה על השחיטה עצמה. דהא אין חיוב לשחיטה אם אינו רוצה לאכול. אלא עיקר הכוונה לתת שבח למקום ב"ה על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה. ובזה ודאי כל ישראל שייך באותה ברכה דהא על כולם יש איסור אלא שאין מקום לברך שבח זה אלא בשעת שחיטת שום בהמה כו' עיי"ש. ול"ז להבין ד"ק דהא כתב כן לדעת הרא"ש ז"ל. והלא הרא"ש כתב בפ"א דכתובות סי' י"ב ז"ל מאי מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו כו'. יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה. ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה. והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט. ועוד מה לו להזכיר ענין העריות כאן. ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה (וכתב שם בהגהה משום דאין עשייתה גמר מצוה כדאיתא בפ' התכלת) כי פו"ר היינו קיום המצוה ואם לקח פילגש וקיים פו"ר אינו מחוייב לקדש אשה. וכן הנושא זקנה או איילונית או עקרה וכן סרים חמה שנשא מברכין ברכה זו אף שאינו מקיים פו"ר. והלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו. ואף בנושא אשה לשם פו"ר כיון שאפשר לקיים מצות פו"ר בלא קידושין. ולא דמי לשחיטה שאינו מחויב לשחוט ולאכול ואפה"כ כשהוא שוחט מברך. התם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה כו' וגם התם אפקיה קרא בלשון ציווי דכתיב וזבחת ואכלת. אבל הכא כתיב כי יקח איש. ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה והלכך מברכין על כל שחיטה כו' עיי"ש. הרי לנו מבואר להדיא דדעת הרא"ש ז"ל דעיקר הברכה הוא רק על עשם המצוה פעוליית ולא על איסור אבר מן החי. ואיך כתב הט"ז ז"ל דהרא"ש ס"ל דעיקר כוונת הברכה על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה. הרי אנו רואין להדיא דהרא"ש ס"ל אדרבה להיפך דעיקר הברכה היא על עשם המצוה. וקשה ג"כ מה שמסיק הט"ז ז"ל וז"ל. ומשה"כ ניחא בברכת אירוסין שהחתן מארס והרב מברך דגם שם מברך על איסור עריות כו' עכ"ל. אמנם לענד"נ דאינו דומה כלל וכמו שמחלק הרא"ש ז"ל ביניהם להדיא כדלעיל וכדמסיק שם הרא"ש ז"ל וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו כו' וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מכל העריות כו'. אבל בשחיטה עיקר הברכה על קיום מ"ע של וזבחת עכ"ל. ולפ"ז נלע"ד דאין לחלק בין שחיטה להפרשת תרומה כמו שמחלק מרן הט"ז ז"ל:

**ונורא** דב"ק של מרן הט"ז ז"ל נלע"ד לחלק בין שחיטה לתרומה בזה. דהן אמנם דקיי"ל בכל התורה שלוחו של אדם כמותו ויכול אדם לקיים המצוה ע"י שליח והשליחות צריך להיות מדעת המשלח. מ"מ חילוק גדול יש בין מצוה למצוה. דנחזי אנן במצות מילה דהמצוה הוא על האב בעצמו. ואם רוצה לעשות שליח אמרינן שלוחו של אדם כמותו. ובודאי דלכתחלה צריך להיות השליחות מדעת האב. אמנם אם לא ירצה למוהלו וחטף א' את בנו ממנו בע"כ ומהלו. הלא ודאי דנתקיים מצות מילה שצונו הקב"ה וביום השמיני ימול. וכן בשחיטה אם ירצה אחד להרוג בהמתו או עוף שלו ולאכלה ואיש אחד יחטפנו מידו בע"כ את הבהמה וישחטנה. הלא ודאי דנתקיים המצוה של וזבחת ומותר לכל ישראל לאכול ממנה. וכן בעשיית מעקה וכדומה. אמנם בתרומה אם הבעה"ב לא ירצה להפריש תרומה מתבואתו ולאכול טבל ויבא אחד והפריש תרומה שלא מדעת בעה"ב ובע"כ הלא ודאי דתרומתו אינה תרומה. וכדאיתא להדיא בקידושין (דף מ"א ע"ב) מה אתם לדעתכם כו' עיי"ש כל הענין ובכמה דוכתי:

**והנה** לפי מאי דקיי"ל כל ישראל ערבין זה בזה. ונחזי אנן אם שני בני אדם יראו לאחד שאינו רוצה למול את בנו או שרוצה לאכול בשר בלא שחיטה וכדומה הלא מוטל עליהם החיוב למול את בנו של זה או לשחוט את בהמתו אף בע"כ ושלא ברצונו. ואם אחד מהשנים יכול למול או לשחוט אך אינו יכול לברך והשני יכול לברך ואינו יכול למול או לשחוט. הלא מוטל החיוב על שניהם על זה למול או לשחוט. ועל זה לברך כמו דקיי"ל בכל הברכות דאע"פ שיצא מוציא (ר"ה כ"ט ע"א ופירש"י מטעם ערבות) ולכן אף היכא דהבעה"ב מצוה לא' לשחוט בהמתו אם זה אינו יכול לברך יכול אחר לברך אף לכתחילה. לא כן בתרומה דכל זמן שהבעה"ב לא עשאו שליח לתרום ולברך לא רמיא עלי' החיוב. ורק כשעשאו שליח לתרום אז מתחיל עליו החיוב מטעם חזקה שליח עושה שליחותו ובלא שליחות אסור לו לתרום וכש"כ לברך ולומר אשר קדשנו במצותיו וצונו כו' כיון דאסור לו לתרום בלא דעת בעה"ב. ולכן אף שהבעה"ב עשה שליח לתרום. מ"מ אין מברך אחר כיון שלא נעשה שליח לזה ובתרומה צריך שיהי' השליחות מדעת בעה"ב. ולכן גם בברכה אין אחר יכול לברך בלא דעת בעה"ב. ואולי אם הבעה"ב עשה את האלם שליח לתרום ולהאחר עשה שליח לברך יכול להיות דלכ"ע יכול האחר לברך. ויען כי ענין זה דאם אחד עושה מצוה והשני יברך בשבילו הוא ענין ארוך עיין במג"א סי' ח' סעק"ח ובסי' תל"ב סעק"ו ובפר"ח שם ובכמה דוכתי לכן אקצר:

---

## סימן ח.

**שם** סע"ז כתב המחבר ז"ל ז"ל השומע ואינו מדבר אם הוא מומחה כו' ומרן הש"ך סע"ק ל' הביא מש"כ הב"ח ז"ל בקונ"א דכיון דאינו מדבר אינו בכלל רוב מצויים אצל שחיטה מומחים. והקשה עליו ז"ל ולא ידעתי למה יגרע חזקתו משאר בנ"א הא אמרינן בחגיגה ריש פ"ק דהרי הוא כפקח לכ"ד. ותו אמרינן התם (ד"ג ע"א) למימרא דכי לא משתעי לא גמיר והא הני תרי אילמי כו' ואשכח דהוו גמירי הלכתא וספרא וספרי וכולה ש"ס ומסיק דגמר כו' עכ"ל. ולא זכיתי להבין ד"ק דהא מ"מ אף אם נמצא בעולם איזה אלם שהי' בקי בכולה ש"ס מ"מ ליכא למימר באלמים רוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם דהא אדרבה רובם ככולם אינם מומחים. ובשלמא בשאר כל אדם אע"ג דרוב ישראל אינם מומחים בהל' שחיטה לא תיקשי לן מאי חזית דאזלת בתר רוב דמצויין אצל שחיטה ולא אזלינן בתר רוב ישראל שאינם מומחים. די"ל דהאי רוב ישראל שאינם מומחים איתרע לן דהא

---

דמ"ע של תוכחה נוהג אף בדבר שהוא פטור וחבירו חייב בה. ורבינו בס' החינוך מצוה רל"ט שמדבר במ"ע של תוכחה מסיק וכתב ז"ל ונוהגת מצוה זו בכ"מ ובכ"ז בזכרים ונקבות והעובר עליה ולא הוכיח בטל עשה ועוד שהוא מכת הרשעים עכ"ל. אלמא להדיא דגם הנשים חייבות במ"ע זו ואם אין מקיימין נענשין:

דהא חזינן רובא דרובן שאינם מומחים אינם שוחטים וזה שנשחט על כרחין שילא מרוב ישראל שאינם מומחים וככנס ברובן של המלויין אלל שחיטה שהם מומחים ושחיטתו כשרה (ועיין כתובות ט"ו ע"ב ובנדה ד' כ"ט ע"א). אבל באלם ליכא למימר הכי דכיון שראינו שנשחט ילא מרוב אלמים שאינם מומחים (דהא הם אין שוחטין) ונכנס בהרוב המלויין אלל שחיטה דהם מומחים. דבזה איכא למימר להיפך אדרבא רוב השוחטים אינם אלמים וזה שהוא אלם אינו מרוב השוחטים שהם מומחים ויכולין לברך בעלמם אשר לכתחילה ודאי הברכה היא לורך הכרחיי להשחיטה ולכן יכולין לעשות השחיטה בשלימות היינו מעשה השחיטה וברכתה. אבל האלם אינו יכול לעשות רק מעשה השחיטה אבל לא ברכתה. א"כ ילא מהרוב המלויים אלל שחיטה ונשאר אלל רובן של אלמים ורובא דרובא של אלמים אינן מומחים ג"כ:

## סימן ט.

**שם** סעי"ק נ"א כתב הש"ך ז"ל מומחה כו' אם אחר כו' א"ל לדעת הט"ו בס"ג דמי שיודעים בו שאינו יודע הל' שחיטה מותר לשחוט לכתחילה אם אחר עומד ע"ג א"כ למה לריך הכא מומחה י"ל דהכא מיירי שאותו אחר אינו מומחה רק שיודע לברך א"נ שאותו אחר מברך והולך לו כו'. ולא זכיתי להבין ד"ק לפי מש"כ בעלמו בסעי"ק ל"ב דדוקא שהאחר שוחט ג"כ (אז יולא האלם בברכתו) הא לאו הכי אינו יכול לברך כו' וא"כ איך כתב כאן דמיירי שהאחר אינו מומחה הלא כיון ששוחט מסתמא הוא מומחה. ודוחק לומר דמיירי שהאחר אינו מומחה רק שיכול לברך ולכן לריך שיהי' האלם מומחה כדי שיהי' עומד ע"ג על האחר ולראות אם שוחט כראוי ובהברכה מוליאו האחר. זה דוחק לענ"ד. גם תירוץ השני דחוק לפענ"ד כי איך הולך לו כיון דלריך לשחוט. וגם בזה נהי' מוכרחין לומר דמיירי שהאחר שחט קודם האלם ותיכף הלך ולא ראה שחיטת האלם. א"כ שני התירולים הללו נכללים בתירון השלישי שכתב ז"ל או עמד שם ולא ראה ששחט רק השמיע ברכתו וכה"ג עכ"ל. והיינו דאינו משגיח על שחיטת האלם. וא"כ כל התירולים נכללים בזה והכל אחד:

## סימן י.

**סי'** ב' סע"א כתב המחבר ז"ל שחיטת א"י נבלה כו' ואפילו אינו עע"ז ואפילו אחרים רואין אותו. וכתב הט"ז ז"ל סעי"ק א' ז"ל הרמב"ם פירש הטעם שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו מאחר שהזהיר שמא יאכל מזבחו אתה למד שזבחו אסור. וכתב הרא"ש ע"ז ואינם דברים של טעם שהזהיר כשיקרא אותו שלא יאכל ממנה שזובח בתוך ביתו. אלא הטעם דכתיב וזבחת ואכלת אותו שהוא בר זביחה אכול מזבחו כו'. ולולא דמסתפינא ממרן הרא"ש ז"ל הייתי אומר דהרמב"ם ז"ל דקדק סברתו מייתור הכתוב דכתיב בפ' תשא פ' ל"ד פ' ט"ו פן תכרות ברית וגו' וזבחו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחו. והוקשה להרמז"ל דהאי מזבחו הוא מיותר דהא כתיב מקודם וזבחו וגו' והל"ל ולכתוב רק וקרא לך ואכלת. ועוד הלא לבד איסור הזביחה אסור לאכול אללו דילמא יאכילוהו מטריפות ונבילות ודברים טמאים (ואע"ג דזה רק ספק והרמז"ל ס"ל דספק מותר מה"ת מ"מ יש לדון בזה מדין חזקה ובודאי מוחזק הא"י לאכול בעלמו מדברים הללו וגם להאכיל לאחרים ובמקום חזקה מודה הרמז"ל דספיקו אסור מה"ת ועיין פר"ח יו"ד) ולכן י"ל דמזה הוכיח הרמז"ל דהתורה באה להזהיר אותנו דאף אי ליכא איסור אחר רק מה שזבח הא"י מ"מ אסורה כי זבחו לאו זבח הוא וממילא הוי נבלה:

**ורב** תודה להחונן דעת כי אחרי כן מלאתי בל"ח אות ר' שכתב כן לתרץ דעת הרמז"ל וז"ל שם. ולי נראה דטעמם ונמוקם עמם דהכי דייק מקרא דכתיב וזבחו כו' ואי איתיה דלא אתא אלא להזהיר שלא יאכל ממה שזבח בתוך ביתו לא הי' לריך לכתוב מזבחו אלא ואכלת עמו דהא רישא דקרא הכי קאמר וזבחו לאלהים אחרים אלא להכי אהדר וקאמר ואכלת מזבחו לומר שכל זבחו שהוא זובח אפילו שלא בתוך ביתו אסור עכ"ל. ושמחתי במליאה זו כמולא שלל רב. אמנם אחר זמן רב ראיתי להפמ"ג ז"ל סי' ב' במשבלות סעק"א שהביא דברי הל"ח ז"ל וכתב עליו ז"ל ומש"כ המיו"ט דא"כ זבחו שנית למה לי אין קושיא דאי לאו ואכלת מזבחו הו"א דוקא מה שזבח לאלהים הוא דאסור דקרא הכי משתמע וזבחו לאלקים. להכי כתיב זבחו שנית ולעולם בתוך בית ישראל שרי עכ"ל. ולענ"ד נראה דאין מזה סתירה למה שכתבנו דאיתא במס' ע"ז (דף ח' ע"א) תניא ריה"א ישראל שבחו"ל עע"כ בטהרה הן כילד עכו"ם שעשה משתה לבנו וזימן כל היהודים שבעירו אע"פ שאוכלין משלהן ושותין משלהן ושמש שלהן עומד לפניהן מעה"כ כאילו אכלו מזבחי מתים שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו ואימא עד דאכיל אמר רבא א"כ נימא קרא ואכלת מזבחו מאי וקרא לך משעת קריאה עכ"ל הגמ'. ופי' רש"י ז"ל וקרא לך משעה שאתה קרוי לו מעלה אני עליך כאילו הוא מזבחו עכ"ל. והנה לפי סדר הכתוב דכתיב וזבחו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחו. נלענ"ד דאף אי לא הי' כתוב תיבת מזבחו לא הי' עולה על הדעת לומר דואכלת קאי דוקא על וזבחו לאלהיהם. דהא הפסיק בתיבת וקרא לך דדרשינן מניה דאף כשאוכל ושותה משלו רק שאוכל בבית משתה של הא"י ג"כ מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים כמו שדרש ר' ישמעאל וכש"כ כשאוכל מזבחי מתים ממש ודאי שעובר והי' מיותר גם ואכלת. והיינו מוכרחין לומר דואכלת קאי על וקרא לך ואכלת למידרש מניה דאף שאוכל משלו מ"מ משעת הקריאה הוי כאוכל מזבחי מתים. וממילא ידעינן דכש"כ האוכל מזבחי מתים ממש שעובר על כל זה. [או שהיינו מפרשין דתיבת ואכלת קאי על שניהם היינו על וזבחו לאלהיהם ועל וקרא לך בכדי שלא יהי' האוכל מזבחי אלהיהם דבר הנלמד בק"ו ואין עונשין מן הדין. אמנם ולאו ממילא הוה שמעינן מזה דלאו דוקא האוכל ממש מזבחי מתים דהא אפילו האוכל משלו הוי נמי כאילו אכל מזבחי אלהיהם] ונשאר לנו תיבת מזבחו מיותר למילף מניה על סתם זבחי א"י בביתו של ישראל ג"כ אסור כסברת הרמז"ל. ולפי מש"כ הרמב"ם ז"ל והביא להלכה מימרא זו דר' ישמעאל בפ"ט מהל' עכו"מ הט"ו ז"ל עכו"ם שעשה לבנו או לבתו משתה אסור ליהנות מסעודתו ואפילו לאכול ולשתות הישראל משלו שם אסור הואיל ובמסיבת עכו"ם אכלו כו' וכל הרחקה הזאת מפני עבודת של כו"מ הוא שנא' וקרא לך ואכלת מזבחו ולקחת מבנותיו לבניך וזנו וגו' עכ"ל. ולפ"ז יהי' ניתוח הכתוב כך פן תכרות ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם וזבחו לאלהיהם וקרא לך. היינו דמתחילה יחטיאך היצה"ר בעת וקרא לך במשתה שלהם ותאכל אללם משלך. ואח"כ ואכלת מזבחו היינו שתאכל מזבחו אשר ישחט הנכרי אללך דזה עבירה היותר גדולה. ואח"כ ולקחת מבנותיו לבניך וגו' עד והזנו את בניך אחרי אלהיהן. ואח"כ תעבור גם על אלהי מסכה לא תעשה לך. והוא כמו שכתב הרמז"ל דכל הקודמים הוא הרחקה מפני עבודה של עכו"מ *). והנה הט"ז ז"ל

מסיק

*) הגה"ה. ורב תודה להחונן דעת כי מלאתי בפנים יפות בפירושו עה"ת שכ"כ וז"ל שם על הפסוק אלהי מסכה לא תעשה לך

מסיק שם וכתב ז"ל ונראה דנ"מ בין פירוש הרמב"ם (היינו שלמד דשחיטת א"י אסורה מדכתיב וזבחת ואכלת מאחר שהזהיר שמא יאכל מזבחו אתה למד שזבחו אסור) לר"י ורא"ש ז"ל (דדרשו מזה הפסוק אותו שהוא בר זביחה אכול כו') דלהרמב"ם הוה גר תושב מותר כיון שילא מכלל העמים ואע"ג דכתב הטור בשם הרמב"ם אסור בג"ת היינו מדרבנן כמש"כ ב"י דגדר גדרו אבל לר"י ורא"ש אסור בגר תושב אפילו מה"ת עכ"ל. והש"ך ז"ל שם סעק"ב מסיק דגם להרמז"ל שחיטת ג"ת אסורה מדאורייתא עיי"ש. ועיי"ש בפרמ"ג בשפתי דעת מה שהאריך בזה. והנה אף כי עמדו בזה גאוני עולם עיי"ש בפרמ"ג ואיני כדאי וראוי לפלפל בדבריהם הקדושים ולטעום מנופת לוף דבש טעמם. מ"מ אכתוב מה שנלע"ד בע"ה להביא מפסוק זה גופא ראי' לדעת מרן הש"ך ז"ל דאף לדעת הרמז"ל שחיטתו אסורה מה"ת אפילו אינו עובד כו"מ כגון גר תושב. דהנה צריך להבין בפסוק זה דמתחיל בלשון רבים כדכתיב וזנו וגו' וזבחו וגו' ואח"כ מדבר בלשון יחיד וקרא לך ואכלת מזבחו והוה ליה למיכתב וקראו לך ואכלת מזבחיהן. ולכן יש לומר דהשמיענו הכתוב דאף אם אחד מן העמים נפרד מהם ואינו זונה אחרי אלהיהם וגם אינו זובח להם ואינו עובד להם כגון גר תושב. מ"מ שחיטתו אסורה. ולפ"ז שפיר איסורו מה"ת:

**אמנם** גם להסוברים דשחיטת ג"ת אינה אסורה אלא מדרבנן ניחא ג"כ מה דשינתה התורה לכתוב וקרא לך בלשון יחיד להורות על הדרשה שדרש ר' ישמעאל שהבאנו לעיל נכרי שעשה משתה לבנו וזימן להיהודים כו' דגם באופן זה נקרא הא"י שעשה משתה יחיד לגבי כולם שאין עושין משתה בזה היום ובזה השעה. ולכן כתיב בלשון יחיד וקרא לך ואכלת מזבחו. ולדעת הרמז"ל וסייעתו דס"ל דגר תושב אסורה שחיטתו מה"ת י"ל דתרתי שמעת מיניה:

## סימן יא.

**בשע"ג** כ' המחבר ז"ל אוכל [נו"ט] לתיאבון ששחט אפי' נשבע ששחט בסכין יפה א"נ. וכתב הט"ז ז"ל דכבר חשוד על השבועה. דהא מושבע ועומד מה"ס הוא על השחיטה. ב"י בשם אוהל מועד. ותימה לי ממ"ש בחו"מ סי' ל"ד דאין פסול לעדות אלא בעובר עבירה שיש בה מלקות ובעובר על השבועה אמרינן שם דפסול כו' [עיי"ש סע"ב וה'] ולפי מש"כ הכא דבכל עבירה אמרינן דעובר על השבועה מה שנשבע מה"ס הי' לנו לפסול כל העובר עבירה ואפילו אין בה מלקות כו'. ובנקה"כ תירץ דשאני הכא דהוי חשוד לאותו דבר עיי"ש. וכ"כ בש"ך שם סעקי"ב. ונ"ל דכדבריו מוכח מלשון בעל אוהל מועד ז"ל דכן הביא הב"י משמו וז"ל כתב בספר אוהל מועד אוכל לתיאבון ששחט אפילו נשבע ששחט בסכין יפה א"נ שהרי הוא חשוד על השבועה לגבי אותו דבר מפני שהוא מושבע ועומד מה"ס כו' עכ"ל. הרי לפנינו שכתב שהוא חשוד לאותו דבר וכסברת הש"ך. ובעל נבי לצדיק בהגהותיו על יו"ד כתב לתרץ קושית הט"ז ז"ל ונ"ל דלענין עדות מוקמא ליה אחזקת כשרות מספק שמא לא ידע שהוא מושבע מה"ס. אבל לענין שחיטה לא יועיל חזקה דגברא דיש נגד זה חזקת בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת וחזקה זו מגרע חזקת כשרות עכ"ל. ולענ"ד תמוהין דבריו מאד דהא מקבלין עדותו אף להוציא ממון ולא אמרינן דנפסל לעדות מחמת שעבר על שבועת הר סיני אע"ג דבזה איכא נמי חזקת ממון נגד חזקת כשרות ומלינו בכתובות (דף ע"ה ע"ב) דחזקת ממון עדיפא מחזקת הגוף. וא"כ מה אם חזקת הגוף דבהמה שעומדת בחזקת איסור מבטל חזקת כשרות שלו. מכש"כ התם גבי עדות דאיכא חזקת ממון דעדיפא ודאי צריך לבטל חזקת כשרות שלו *). ומה שנלע"ד בע"ה בכוונת מרן האוהל מועד ז"ל ,דכיון דבלא שבועה ששחט יפה לא מהימן לומר ששחט יפה אף כי כבר נשבע בה"ס שלא לאכול בעצמו טריפות ושלא להכשיל אחרים ולעבור על לפני עור. ולכן אחרי דחזינן שעובר על שבועת ה"ס ואוכל בעצמו טריפות. כמו כן נחשד לעבור על לפני עור ולהכשיל לאחרים להאכילם טרפה כמו דקיי"ל בסי' קי"ט סע"ה דהחשוד על איסור המור חשוד על הקל ועי"ש בש"ך סעקי"ב וי"ג ובט"ז סעק"ח. וא"כ כיון שנחשד לחמור היינו לאכול בעצמו טריפות. נחשד גם לקל להאכיל טריפות ובזה הוא כבר נחשד משבועת ה"ס. ומה יועיל לו עתה מה שנשבע עוד הפעם לאמת דבריו יותר משבועת הר סיני ואדרבה ע"י שבועה זו נזכר לו העון שעבר על שבועת ה"ס דחד עון הוא. לא כן התם גבי עדות כשעבר עבירה קלה שאינו נקרא עליה רשע כגון שאין בה מלקות ואין בה לאו דגזילה ועד חמס. הלא בעת שנשאל עליו אם הוא כשר להעיד עבור עון זה שעבר לא נזכר אללו שום עון דשבועה רק עון זה לבד. ולכן אחרי דלא מלינו שיפסול התורה אותו להעיד בשביל דבר זה ע"כ כשר להעיד. אף דידענו דממילא עובר ג"כ על שבועת ה"ס. ודמיא להא דאמרו ביומא (דף פ' ע"ב) כי איתשל לענין עוג כו' איתשל עיי"ש [ועיין קידושין דף ב' ע"א בתוס' ד"ה ב"ש כו'] אלמא דאין אנו צריכין לעיין בדינו רק לענין מה שנשאל עליו:

**ובאשר** נעמיק בזה נלע"ד ביותר ביאור. דהא נחזי אנן הלא גלוי וידוע להבורא יתברך אשר נתן לנו התורה דכל מי שיעבור על איזה דקדוק קל מדברי התורה הרי זה עובר על שבועת ה"ס דהא אנחנו כולנו נשבענו בה"ס שלא לעבור על שום דבר מדקדוקי תורה ועם כל זה מלינו דלא פסלה התורה לעדות רק מי שעבר על עבירה שיש בה מלקות או רשע דחמס או שבועה אבל לא בשארי עבירות. ועל כרחינו לומר בטעמם דלא פסלה התורה רק מי שעובר שבועת ה"ס בעבירה חמורה שיש בה מלקות או שבועת שקר או רשע דחמס אשר בעבירות חמורות הללו גם עונש שעבר על שבועת ה"ס חמור ואז דוקא נפסל. לא כן העובר על עבירה קלה אשר בזה גם עונש שבועת ה"ס אינה גדולה כ"כ. בזה לא פסלתו התורה מן העדות. וא"כ איך נחמיר אנן עליו לפסלו לעדות בעבירה קלה משום שעבר על שבועת ה"ס. אחרי שהתורה הכשירתו לעדות. אשר באמת כן הוא בנאמנות על איסורין דדוקא החשוד לאיסור חמור חשוד על הקל. לא כן החשוד על הקל אינו נחשד על החמור. אף דגם על הקל עבר על שבועת ה"ס ועונש השבועה גדולה מכולם [עיין שבועות דף ל"ט ע"א] מ"מ לא אמרינן דנחשד עי"ז לעבירה חמורה. ואנו מוכרחין לומר דמסתמא גם שבועת ה"ס של העבירה החמורה ג"כ גדולה. ולכן הוי גם בזה היינו בשבועת ה"ס מקולא לחמורה ומקל לחמור לא נחשד. ולפ"ז שניהם שוים עדות דנאמנות באיסורין ועדות ממון. ומש"כ מרן אוהל מועד ז"ל שהרי

לך עינינו כמש"כ הרמב"ן שהוא נמשך לאזהרת לא תכרות להם ברית כי עבירה גוררת עבירה בתחילה לאכול מזבחי ואח"כ יגרום להתחתן בהם ואח"כ לעבוד ע"ז לעשות אלהי מסכה כו'. הרי לנו שגם דעת מרן הרמב"ן ז"ל כדעת הרמז"ל דזהו הרחקות שלא לעבוד ע"ז וביאר הפסוק כמו שביארנו בע"ה ולענ"ד הוספתי גם בביאור וקרא לך:

*) הגה"ה. ועיין בבכור שור על חולין (ד"ג) שמביא קושית הט"ז וכתב שהיא קושיא עצומה ומביא שם לתרץ ע"פ מש"כ התוס' בשבועות (כ"ב ע"ב) ד"ה אהיתרא כו' דלא חשיב מושבע ועומד כי אם בדבר חמור דאיכא מלקות ולפ"ז לק"מ כו' והפרמ"ג ז"ל הביא דבריו ותמה מאד על דברי קדשו עיי"ש היטיב:

שהרי הוא חשוד לאותו דבר. נלע"ד דכוונתו דע"י שראינו אותו שאכל טריפות ועבר על שבועת ה"ש נעשה חשוד לישבע לשקר (וזה דלא כמו שפירשו בכוונתו דקאי על איסור אכילה) ואף כי גם שבועת ה"ש של העובר על שבועת שקר עונשה גדול משבועת ה"ש של אכילת טריפות. מ"מ כיון שהיא אותו דבר ושם א' ועבירה נחשד עליה. כמו הגוזל פרוטה מעשיר גדול נחשד גם לגזילת עני גדול. אף דעונש גזילת העני חמור הרבה יותר כדכתיב (משלי כ"ב) אל תגזול דל כי דל הוא וגו' וקבע את קובעיהם נפש. וכן (שמואל ב' קאפיטל י"ב) כשבא נתן הנביא אל דוד והגיע לפניו מעשה שהעשיר לקח את הכבשה מהעני כתיב ויחר אף דוד ואמר חי ה' כי בן מות האיש העושה זאת וגו' עם כל זה נחשד מגזילת העשיר אף לגזילת העני יען כי שם עון אחד הוא. וכן בזה בענין שבועה. ושפיר יש לנו לומר דכונת בעל אוהל מועד שנחשד לישבע בשקר ולכן אין משגיחין על שבועתו ואינו נאמן:

---

# סימן יב.

## דין מלשין ששחט.

**ביו"ד** סי' ב' סע"ט כתב הרמ"א ז"ל ז"ל. מלשין דינו כעו"ד ושחיטתו פסולה [הרב אלפסי] ויש מכשירין [ב"י סי' קי"ט בשם רשב"א] עכ"ל. וז"ל רבינו הגר"א ז"ל שם אות כ"ג וכ"ד מלשין כו' כמש"א בגיטין (דף מ"ה ע"ב) מסור כו' שנאמר וקשרתם כו'. וה"ה כאן לטעם ר"י שנאמר וזבחת. ויש מכשירין דלא דמי לשם דכאן אף אשה ועבד וכל הפסולין נאמנין. משא"כ שם כמש"א ואשה ועבד כו' ול"ע דשם אינן מצווין על התפילין וכמש"כ רש"י ז"ל שם ד"ה עבד כו'. אלא דלדעת רמב"ם יש להכשיר דיליף מקרא וקרא לך כו' עכ"ל. ואכתוב מה שנלע"ד ביישוב הדיעות בע"ה:

**ומתחילה** נבין טעם הפוסלין שחיטת מלשין ומדמין זה להא דארז"ל בגיטין דמלשין פסול לכתוב סת"מ מדכתיב וקשרתם כו' כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה והכא נמי לטעט ר"י דכתיב וזבחת כל שחושש בזביחה ישנו בזביחה כו'. ולכאורה קשה להבין הא דאיתא בגיטין (דף מ"ה ע"ב) ובמנחות (ד' מ"ב ע"א) תני רב המנונא בריה דרבא ס"ת תו"מ שכתבן מלשין א"י ועבד אשה וקטן וכותי וישראל עו"ד פסולין שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. ופירש"י ז"ל עבד ואשה אינן בקשירה דמ"ע שהזמ"ג הוא דלילה ושבת לאו זמן תפילין הוא. עו"ד ומלשין הרי פרקו מעליהם עול עכ"ל. ולכאו' נ"ל בשלמא תפילין איכא דרשה כל שישנו בקשירה כו' וכל שאינו בקשירה אב"כ. ונשים ועבדים כיון שאינן בקשירה דמעשהזמ"ג לכן אינן בכתיבה. אבל במזוזה הלא חייבות כאנשים [קידושין ל"ה ע"א] ולמה פסולין לכתוב מזוזה. גם ס"ת הן אמנם אחרי שנאמר דפסולין לכתוב ס"ת. כלמוד מזה דפטורין ממ"ע של כתיבת ס"ת ומטעם כיון דהן בעצמן פסולין לכתוב א"כ איך יכולין לעשות שליח לכתוב דכל מידי דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח [וכן מצאתי בשו"ת שם אריה חיו"ד סי' ל"ז שהביא מזה ראיה דנשים פטורות ממ"ע של ועתה כתבו לכם עיי"ש. גם הגאון בעל מנחת חינוך ז"ל סוף מצוה תרי"ג מוכיח ג"כ מזה הטעם דפטורות ממ"ע זו עיי"ש]. אמנם הא גופא קשיא. לן אמאי לא אמרינן איפכא דחייבות במ"ע של ועתה כתבו לכם וכדעת מרן השאג"א ז"ל דס"ל דחייבות [עיי"ש בסי' ל"ח]. וכיון שנאמר שחייבות במ"ע זו נאמר ג"כ שכשרין לכתוב ס"ת:

**עוד** נ"ל מנין למדו רז"ל מהיקש של וקשרתם וכתבתם גם על האחרים דפסולין לכתוב. ובשלמא עוזב דת וא"י איכא למימר כיון שאינן חוששין בקשירה אינן בכתיבה. אבל מלשין הלא יכול להיות דמניח תפילין בכל יום ועושה ומקיים שאר מצוות [כמו דשכיחי בעוה"ר אנשים כאלו] ואיכא ביה תרתי. חדא שהוא מחוייב בתפילין. ב' שהוא חושש ומחזיק במ"ע זו בכל יום ויום. וא"כ למה פסלוהו רז"ל בכתיבת סת"מ:

**עוד** יש להבין מה שכתבו שם בתוס' ד"ה כל כו' ז"ל מכאן אומר ר"ת דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה כו'. ואע"ג דהתוס' ז"ל חולקים על ר"ת ז"ל בזה וכן הרא"ש ז"ל לא ס"ל כוותיה. מ"מ לא נדחה דעתו מהלכה. ורבינו הרמ"א ז"ל באו"ח סי' י"ד סע"א לענין ציצית. וכן בסי' תרמ"ט לענין לולב פסק כוותיה [ועיי"ש במג"א ובמחה"ש ז"ל] ומשמע דגם ר"ת ז"ל לא כתב כן אלא רק בנשים וא"י דלא מיפקדי. אבל מלשין מותר לעשות ציצית ולאגוד לולב. וכן הרמ"א ז"ל לא כתב כן רק בנשים וא"י לא במלשין. וא"כ נ"ל למה לא כתבו כן גם במלשין והי' להם להשוות כולם כמו שהשווה אותם רב המנונא גבי כתיבת סת"מ:

**ונרע"ד** ביישוב כ"ז דהוקשה לרז"ל מה דכתיב וכתבתם על מזוזת ביתך וגו'. הא׳ תיבת וכתבתם למאי אתא הלא בתו"מ אין המצוה בהכתיבה. דמה שכותב תו"מ אין מקיים בזה שום מצוה דאורייתא. אלא המצוה הוא לקשור התפילין על ראשו וידו ולקבוע המזוזה על מזוזת הבית. ולכן כמו שכתוב בתפילין עשיית המצוה ולא הכתיבה כדכתיב וקשרתם וגו'. כן היה לו לכתוב גבי מזוזה תניח או תקבע על מזוזת וגו' וכמו שמברכין אקב"ו לקבוע מזוזה. דבשלמא בס"ת דכתיב ועתה כתבו וגו'. ש"ה דהכתיבה גופה זהו מצותה. לא כן גבי מזוזה. ואם תאמר שבא להורות בזה הדרשה שדרז"ל בשבת (דף ק"ג ע"ב) וכן הוא בספרי פ' ואתחנן. וכתבתם. כתיבה תמה שלא יעשה אלפין עיינין כו' ופתוחה לא יעשה סתומה. א"כ הוה ליה למיכתב האי וכתבתם גבי ציווי מ"ע של כתיבת ס"ת. והכי הול"ל וכתבתם לכם את השירה הזאת וגו'. דבס"ת הכתיבה היא עיקר המצוה והוה ליה להשמיענו דאינו יוצא בהכתיבה אלא רק בכתיבה תמה. ולא גבי מזוזה דאין הכתיבה עיקר [ודוחק לומר דאם הי' כתוב גבי ס"ת הייתי אומר דדוקא ס"ת דחמור צריך כתיבה תמה ולא תו"מ]:

**ואדרבה** הלא עתה דכתיב וכתבתם על מזוזות וגו' איכא למיטעי ולומר דצריך לכותבן על המזוזה גופה כדכתיב וכתבתם על האבנים האלו וכמו דבעי למידרש כן במנחות (דף ל"ד ע"א) עיי"ש בגמ' עד שמסיק דילפינן מוכתב לה ספר כריתות. אבל אם הי' כתוב ותקבע על מזוזת כמו שמברכין לקבוע מזוזה לא היה לנו למיטעי בזה וכמו דכתיב וקשרתם לאות וגו':

**ולכן** נלע"ד דכל זה הוקשה ליה לרה"מ דתיבת וכתבתם דכתיב גבי מזוזה היא מיותר ואין לו ביאור. ולכן דרש דאתי להיקש של וקשרתם וכתבתם דכל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה ושאינו בקשירה אינו בכתיבה *). וכיון דנשים ועבדים אינן בקשירה של תפילין דהא מ"ע שהז"ג היא ופטורות

---

*) הגה"ה. ואיפכא ליכא למימר דכל שישנו בכתיבה ישנו בקשירה ולומר דנשים הם בכתיבה וחייבין נמי בקשירה. זה אינו חדא דהא הכתיבה אינה מצוה בפני עצמה שנאמר כי היכי דחייבין במ"ע דכתיבה. כן יתחייבו בקשירה. ועוד כיון דוכתבתם הוא מיותר בפשט הכתוב ולא בא אלא להורות על וקשרתם שהוא עיקר בפסוק. לכן צריכין לומר דהמופנה בא להורות

ופטורות. לכן פסולות גם לכתוב תפילין. וכיון דתיבת וכתבתם ולימודה והיקשה כתבה התורה גבי מזוזה. למדנו מזה דגם מזוזה אע"ג דחייבות נשים במצותה. מ"מ פסולות לכותבן דאין היקש למחצה [עיין ר"ן ז"ל ריש מס' נדרים] וכי היכי דפסולות לכתוב תפילין ה"ה לכתוב מזוזה:

**אמנם** לכתוב ס"ת י"ל כיון דדרשינן מוכתבתם (שהיה ליה לכתוב וכתוב על מזוזת וגו') שיהא כתיבה תמה שלא יעשה אלפין עיינין כו' ופתוחה לא יעשה סתומה וכן להיפך [עיין שבת ד' ק"ג ע"ב] וכיון דהנך דרשות של וכתבתם קאי גם על ס"ת. ממילא נכללו והקשו הני שלשתן להדדי לענין כתיבה הנדרש מתיבת וכתבתם והיקש. ולכן כשם שפסולות לכתיבת תפילין מטעם היקש שאינן בקשירה. כן פסולות גם לכתיבת ס"ת ומזוזה *). או שיש לדון ולפוסלן מכתיבת ס"ת בדין ק"ו. דהא קדושת ס"ת גדולה וחמורה מקדושת תו"מ וכמו שארז"ל במנחות (דף ל"ב ע"א) ושבת (דף ע"ט ע"ב) ס"ת שבלה אין עושין ממנה מזוזה שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה עיי"ש. וכיון דפסולות לכתוב תו"מ כש"כ דפסולות לכתוב ס"ת. וכן מצאתי למרן הר"ן ז"ל שכ"כ שם בפ' השולח על מין ומלשין דפסולין לכתוב תו"מ מסיק וכתב ז"ל וכש"כ בס"ת דהא קדיש מינייהו טפי כו' עיי"ש:

**אמנם** עדיין יש להתבונן בזה. דהן אמנם פסול דנשים ועבדים וא"י וכותי. טעם טוב השמיענו התורה בפסולן. לפי שאינן בקשירה אינן בכתיבה. אבל מין ומלשין הלא מחויבין הן במצות תפילין. ובפרט מלשין הלא יכול להיות דמקיים ג"כ ומניח בכל יום תפילין. ומנלן לפוסלו וכמו שהקשינו לעיל. ואף דמצינו כה"ג שפסול שחיטת אוכל נבלות להכעיס מטעם דכתיב וזבחת ודרשינן מי שחושש בזביחה מותר לאכול משחיטתו ואם אינו חושש בזביחה אסורה שחיטתו [כן הוא לדעת ר"י ז"ל עיין לעיל בסימנים הקודמים]. י"ל דש"ה דכתיב בלשון וזבחת דידוע דלשון זבחת הוא לשון עבר רק עתה דכתיב וזבחת. בוא"ו. דמהפך מעבר לעתיד. ולכאורה יותר טוב היה לכתוב תזבח ואכלת (וכמו דכתיב בפ' ראה תזבח ואכלת) דהוא לשון עתיד ולשון ציווי יותר מלשון וזבחת. וע"כ נלע"ד דמזה דרשו דמשמש בעבר ועתיד. והיינו. מי שזבחת בעבר שלא אכל נבלות אז וזבחת לעתיד ומותר שחיטתו. ומי שלא חשש בשחיטה מקודם אסורה שחיטתו גם בעתיד. ודרשה זו לא היינו יודעין אם הי' כתוב תזבח. ועוד שהרי הוא מומר להותו דבר באכילת בשר בלא זביחה. אבל בהא דקשירה וכתיבה אין לנו למעט אלא רק מי שמיעטה אותו התורה ע"פ היקש דוקשרתם וכתבתם והוא מי שאינו בקשירה ממש. והיינו מי שאינו מחוייב בקשירה כגון אשה ועבד וכותי וא"י. אבל ע"ד הלא מחוייב הוא במצות דאע"פ שחטא ישראל הוא. וכש"כ מלשין דמקיים ג"כ מצות תפילין ומזוזה למה פסול כתיבתן. ומנין לנו לחדש ולומר דכיון שפרקו מעליהם עול נפסלה כתיבתן:

**ובשלמא** לאותן הדיעות שמביא הר"כ ז"ל שם בגיטין וז"ל ואחרים פירשו דמלשין וע"ד מדינא איתנהו בקשירה אלא דמדרבנן כיון שפרקו מעליו עול מצות אפילו לא הוה מומר אלא למצוה אחת כו' עשאוהו מדבריהם כאילו אינו בקשירה. וכל הני הואיל דליתנהו בקשירה ליתנהו נמי

---

להורות על העיקר מלומר להיפך דהעיקר מלמד על המופנה [עיין זבחים דף מ"ט ע"ב אקושי לחטאת ניחא ליה דמקיש ליה לעיקר ולא נקיט לטפל כו' עיי"ש. ואין זה דומה למשארז"ל דכל היכא דאיכא להקיש לקולא ולחומרא מקשינן לחומרא. דזה נמי חומרא מה שהם פסולין לכתוב ויש הרבה לדבר בענין זה ואכ"מ]. ועוד דהא תפילין הוי מ"ע שהזמ"ג ואיך נוכל להקיש ולומר דחייבות:

*) הגה"ה. ולפ"ז יש להוכיח מזה דנשים פטורות ממ"ע של ועתה כתבו לכם כיון דפסולות לכתוב בודאי אינן חייבות במ"ע זו. וכמו שהבאנו לעיל כי כן מצאתי ראיה זו בשם אריה ז"ל סי' ל"ז בחלק יו"ד. אמנם אח"כ ראיתי כי מרן השאג"א סי' ל"ה הביא ג"כ ראיה זו ואח"כ מדחה אותה. די"ל מזוזה תוכיח דפסולות לכתוב וחייבין בה:

ולענ"ד דאין זה דיחוי ממזוזה. דשאני מזוזה דאיתרבי להדיא דחייבות בה מדאיתקש בפ' שניה של והיה וכתבתם וגו' סמוך לפסוק למען ירבו ימיכם ודרז"ל גברא בעי חיי נשי לא [עיין קידושין דף ל"ד]. אבל במ"ע של ועתה כתבו דלית לן ריבוי להדיא לחייבן. לכן יש להוכיח שפיר מהא דפסולין לכתוב ס"ת דפטורין ג"כ ממ"ע זו. ועיין בפנים יפות ז"ל מש"כ ע"פ דוכתבתם. ועיין במנחת חינוך במצוה תרי"ג מש"כ בזה:

אמנם מש"כ מרן הדרישה ז"ל ביו"ד סי' רפ"א ז"ל עיין ב"י שהביא לשון הגמ' דגם בכתבו עבד או קטן או אשה פסולין ומן התימה שלא כתבן רבינו כמש"כ באו"ח בדין תפילין סי' ל"ט. ודוחק לומר שלא כתב כאן אלא מה שדינן לשרוף או לגנוז משא"כ בכתבו אשה דאף שאין יוצא בה לקרות בציבור מ"מ יכולין ללמוד מתוכו. מ"מ הול"ל האי דינא דאין יוצאין בה. שוב עיינתי ברי"ף והרא"ש ז"ל שהשמיטו ג"כ מימרא זו. וצ"ל דלא ס"ל הדין כן כ"א בתפילין ולא בס"ת עיין בתשובתי שכתבתי בזה והארכתי שם בטוב טעם עכ"ל:

הנה תשובת מרן הדרישה ז"ל אין בנמצא אצלי ואיני יודע מש"כ שם בזה. אך ממש"כ כאן נראה להדיא כי דעתו אשר רבותינו הרי"ף והרא"ש ז"ל לא ס"ל דנשים פסולות לכתוב ס"ת מדלא הביאו פסולא דנשים בהל' ס"ת ושאר פסילין הביאו שם. ובהלכות תפילין הביאו גם פסול דנשים. ע"כ אנו מוכרחין לומר דהכי ס"ל דלכתיבת ס"ת כשרין נשים ועבדים. והנה אף כי לכאורה הוא פליאה בעיני דהא הגמ' כלליכהו כולהו בחדא מחתא מין ומלשין א"י וכותי נשים ועבדים וקתשיב ס"ת תו"מ. אלמא דכולהו פסולין אף לכתיבת ס"ת. איכא למימר דס"ל להרי"ף והרא"ש ז"ל דלאו כללא הוא בחדא מחתא והא כדאיתא והא כדאיתא. ולכן י"ל דס"ל כדעת מרן השאג"א ז"ל דנשים חייבות במ"ע של ועתה כתבו לכם וכיון שחייבות במ"ע זו לכן מותרין ג"כ לכתוב. וס"ל דלתפילין יען שאינן בקשירה וכן במזוזה יען דאלו כתיב וכתבתם להיקשא דכל שישנו בקשירה כו' וקיי"ל דאין היקש למחצה לכן פסולות לכתוב. אבל ס"ת כיון דחייבות במ"ע זו וגם לא כתוב בענינא דההיקש של תו"מ. ע"כ אין לנו לפוסלן:

וי"ל עוד דדייקו מהגמ' גופא דלאו בכללא חדא כלליכהו כולהו מדנקט בכולן לשון פסולין. וא"כ בשלמא סת"מ שכתבן א"י ומין ומלשין וכותי. כיון דאמרי לה ישרף ואמרי לה יגנז ואסור אף ללמוד בהם שייך לשון פסולין. וכן תפילין ומזוזות שכתבו אשה ועבד שייך ג"כ לשון פסולין. והיינו שפסולין למצותן ואין יוצאין בהן. אבל ס"ת שכתבו אשה ועבד איך שייך על זה לשון פסולין. דנהי שאין יוצאין בהם בקריאת הציבור מצות קריאה. אבל מי אסור ללמוד בהס"ת זו. וא"כ איך נופל על זה לשון פסולין כיון שמותר ללמוד בהם. וע"כ לומר דלא קאי לשון פסולין על ס"ת שכתבן אשה ועבד. וא"כ י"ל דגם לכתחילה מותרין וכשרין הן לכתוב ס"ת. ולא נקט כאן אשה ועבד אלא משום תפילין ומזוזות. כן נלע"ד ליישב ד"ק של רבותינו לפי דעת הדרישה ז"ל. ולפ"ז יש להוכיח מדעת רבותינו הרי"ף והרא"ש ז"ל דנשים חייבות במ"ע של ועתה כתבו לכם כדעת השאג"א ז"ל:

נמי בכתיבת תו"מ דמשתעי בהו קרא. וכש"כ ס"ת דקדיש טפי מינייהו. ולדעתם כיון דפסולן אינו אלא מדרבנן ניחא. דמלינו בכמה דברים דרבנן החמירו על ד"ת משום סייג או קנס וכדומה. אבל לדעת רש"י ורמב"ם וסייעתם ז"ל שמביא שם הר"נ ז"ל דס"ל דמה"ת הם פסולים מלד שאינן בקשירה עיי"ש לכאורה קשה מנין להם להוכיח דפסולים מה"ת לכתוב סת"מ:

**ומה** שנלע"ד בע"ה להסביר בזה דהנה מלינו דאר"ח גדול המלווה ועושה יותר ממי שאינו מלווה ועושה (בב"ק ל"ח א' ופ"ז א' קידושין ל"א ע"א) וכתב שם בתוס' קידושין (דף ל"א ע"א) ד"ה גדול כו' ז"ל נראה דהיינו טעמא דמי שהוא מלווה ועושה עדיף לפי שדואג ומלטער יותר פן יעבור. ממי שהוא אינו מלווה שיש לו פת בסלו שאם ירלה יניח עכ"ל. עוד איתא בעירובין (דף י"ג ע"א) בשמי' דר' מאיר ז"ל וכשבאתי אלל ר' ישמעאל אמר לי בני מה מלאכתך אמרתי לו לבלר אני אמר לי בני הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא שמא אתה מחסר אות אחת או מייתר אות אחת נמלאת מחריב את כל העולם כולו עכ"ל הג'. ועיי"ש בתוס' ד"ה או שכתבו ז"ל כמו בראשית ברא ברא"ו כו' (ועיין במד' ויקר"ב פ' י"ט ובתנחומא תחילת פ' בראשית מה שהאריכו בזה איך שאם עושה ח"ו מדלי"ת רי"ש או להיפך וכן מחי"ת ה"א או להיפך שמחריב את העולם) ועיין בספר קול הרמ"ז הכולל דיני סופרי סת"מ ע"פ הקבלה להגאון המקובל מהר"ר משה זכותא ז"ל עם הפירוש מהמקובל מהר"ר יעקב קאפיל ז"ל מה שהאריכו לבאר בכוונת תמונת אותיות התורה ועל מה הם רומזים ע"פ הקבלה. וכודאי גבוה מעל גבוה כוונתם וייחודם עד שאין יד שכל האדם מגעת:

**ולפ"ז** יש לומר דרז"ל הבינו בטעמו של דבר מפני מה אמרה התורה דדוקא מי שישנו בקשירה מותר לכתוב. אבל אשה ועבד שאינן בקשירה פסולין לכתוב תפילין ומזוזות. והבינו דטעם של דבר הוא. יען כי מלאכתן מלאכת שמים ואם מחסר או מייתר אות אחת או משנה איזה קולה של אות כגון שעושה מדלי"ת רי"ש או להיפך וכדומה ח"ו הרי הוא מחריב את העולם. ולכן ליוותה התורה דדווקא מי שהוא מלווה בהמלוה יען כי גדול המלווה דלפי שהוא דואג ומלטער יותר פן יעבור באיזה קולה של האות ויחריב העולם לכן ידקדק בזה מאד שלא יכשל ח"ו באותיותיהן. הוא מותר לכתוב. אבל מי שאינו בקשירה יען כי אינו מלווה בזה יכול להיות שיקל באיזה מכשול וגם לכתחילה לא ידקדק בהם כ"כ ולכן פסלן התורה מכתיבתן. ולכן פסלה התורה לנשים ועבדים מלכתוב תו"מ כי אולי לא ידקדקו בכתיבתן מטעם שאינן בקשירה. ולכן יש חשש שלא ידקדקו אף בכתיבת מזוזה. אע"ג דבזה הם חייבים. מ"מ יאמרו כיון שהכל אחת הן וכמו שלא ידקדקו בכתיבת פרשיות של תפילין. כמו כן לא ידקדקו גם בכתיבת מזוזה. והבינו רז"ל דכש"כ ס"ת דפרשיותיהן הרבה ולריכות זהירות הרבה יותר מהזהירות של תפילין ומזוזה דהם רק ב' וד' פרשיות. ודאי דלא נתנה התורה אמונה לנשים ועבדים ופסלתן מלכתוב גם ס"ת. ואף אם נאמר שהם מלוות במ"ע של ועתה כתבו לכם. מ"מ י"ל דהוכיחו רז"ל מדחזינן דפסלתן התורה לכתיבת תפילין שהם רק ד' פרשיות מטעם דלריכה זהירות יתירה. והמה כיון שאינן בקשירה נפסלו מטעם שמא יקלקלו ויחריבו העולם. והתורה כתבה לתיבת וכתבתם אלל מזוזה. להורות לנו דאף דמזוזה אינה רק ב' פרשיות וגם הם חייבות במ"ע זו. מ"מ פסולות לכתוב. א"כ כש"כ דקדושת ס"ת דעדיפה טפי וגם היא מרובה הרבה מתו"מ ולריכה זהירות יתירה ודאי דנפסלו לכתוב. ולמדו עוד רז"ל מזה דה"ה והוא הטעם בא"י וכותי דאינן חייבין במלוות אלו ודאי דפסולין מה"ת לכתוב סת"מ מהאי טעמא גופא:

**אמנם** בישראל עוזב דת דאע"פ שחטא ישראל הוא ומחוייב במלוות. וכן מלשין דיכול להיות שמקיים ג"כ מלוות תו"מ וכתיבת ס"ת. אך יען כיון דחזינן שפרקו מעליהם העול של מקום ב"ה ועשו אלו העבירות אשר על ידם ילאו מכלל ישראל. יש סברא לומר דשוין המה לנשים ועבדים ופסולין לכתוב מה"ת. שלא האמינתן התורה לכתיבת סת"מ כמו שלא האמינה לנשים ועבדים וחיישינן בהם ג"כ שלא יחריבו את העולם ע"י חסר ויתיר או שינוי האותיות. וזהו סברת רש"י והרמב"ם שמביא הר"נ ז"ל דס"ל שפסולין לכתוב מה"ת. וטענות דאחרים פירשו שהביא הר"נ דס"ל דעוזב דת ומלשין אינן פסולין אלא מדרבנן. י"ל דס"ל כיון דבאמת הם חייבים במלוות הללו. והן אמנם דלכתחילה יש להדר אחר סופר ירא"ש ביותר. אמנם לפסול כתיבתן בדיעבד לא ניחא להו לומר דהתורה יעשה חילוק בהמחויבים במלוות בין גברא לגברא דהיינו בין עובד ה' לאשר לא עבדו ובין לדיק לרשע. ולכן ס"ל דמה"ת כשרין סת"מ שכתבו מלשין וע"ד רק דרבנן פסלתן וכמו שכתב הר"נ ז"ל בטעמן כיון שפרק מעליו עול מלוה עשאוהו מדבריהם כאילו אינו בקשירה. וכל הני הואיל וליתנהו בקשירה ליתנהו נמי בכתיבת תפילין ומזוזות דמשתעי בהו קרא וכש"כ בס"ת דהא קדיש טפי מיניה עכ"ל:

**ועתה** אחרי אשר זכינו להבין מעט לפי קט שכלנו בטעמן של כל אשר הארכנו. נבא לבאר בע"ה מחלוקת הגהות אלפסי והרשב"א ז"ל בשחיטת מלשין. דהא בשחיטה נמי בעינן שהשוחט יהי' נאמן שיהא ראוי לסמוך עליו ששחט בדקדוק בדיקת הסכין ושחט כראוי. ולכן ס"ל להגהות אלפסי ז"ל דכמו דפסול כתיבת סת"מ שכתב מלשין מטעם כיון שפרק מעליו עול מקום ב"ה ואינו נאמן עליו שנכתב בהכשר לכל מר כדאית לי' לרש"י ורמב"ם הפסול מה"ת ולדעת האחרים הוא מדרבנן. כן נמי ה"ה שחיטת מלשין ג"כ אסורה למר מה"ת ולמר מדרבנן דהכא נמי יש לומר דרבנן עשאוהו כמי שאינו חושש בזביחה ושחיטתו אסורה. ורשב"א ז"ל ס"ל דשאני התם גבי כתיבת סת"מ יען דהזהירות בהם גדולה ויכול להחריב את העולם ח"ו לכן אינו נאמן המלשין על הכתיבה לכל מר כדאית לי' מדאורייתא או מדרבנן. אבל בשחיטה שאינו חמורה כ"כ וגם מלאכת הזהירות בה הוא מועט ופחות הרבה מהזהירות של הכתיבה סת"מ לכן אין לנו לאסור שחיטתו. וכדמלינו גבי נשים דאע"ג דאין להם נאמנות על הכתיבה מ"מ נאמנות הן על השחיטה. וזה אין לחלק ולומר דשאני התם דאינן בקשירה. דהא חזינן במזוזה דאע"ג דחייבות במזוזה מ"מ פסלתן התורה לכותבה. ועל כרחינו לומר דגם מי שאינו בקשירה פסול לכתיבה הטעם היא ג"כ העיקר בזה שאינו נאמן ע"ז וכדברינו לעיל ומ"מ על השחיטה נאמנין. אלמא דשחיטה קיל מדינא דכתיבה. וא"כ שפיר יש לנו לומר גבי מלשין דאע"ג דמלינו שלא האמינה התורה למלשין על הכתיבה. או דרבנן אסרוהו כתיבתו לכמכא"ל. מ"מ על השחיטה דקילא ולא מלינו דרבנן אסרוהו מנין לנו לאסור שחיטתו. כן נלע"ד ביישוב דברי מרן הרשב"א ז"ל:

**ובזה** יבואר דעת ר"ת ז"ל דאוסר לנשים לאגוד לולב ולעשות ציצית דיען דלא מיפקדו ולכן אף דא"ל לזה זהירות יתירה מ"מ מדחזינן דפסלתן התורה אף מכתיבת תפילין דאינן אלא ד' פ' ויכולין ליזהר בהם מ"מ פסולין מטעם שאינן בקשירה ה"ה בציצית ולולב. אבל מ' לא אסר דהא מחוייב במ"ע זו וגם א"ל ע"ז זהירות יתירה וכוונות. אמנם דעת החולקין עליו ס"ל דאין ללמוד קל מחמור לאסור. דפרשיות של תפילין אף דמועטין הם בכמותן נגד פרשיותיהן של תורה תמימה. מ"מ גדולים הם באיכותן בכוונת הכתיבה ובתיקון האותיות והפרשיות כמו בכה"ת ולכן פסולין הנשים לכתוב. והא ראיה. דהא גם מזוזה אע"ג דחייבות במ"ע

זו וגם היא מועט יותר בכמות מתפילין]. מ"מ פסלתן התורה:

---

## סימן יג.

### דין כשר ופסול שאוחזין בסכין ושוחטין.

**ביו"ד** סי' ב' סעי"א כתב המחבר ז"ל ז"ל. היה ישראל ופסול אוחזין בסכין ושוחטין פסולה כו'. וז"ל הש"ך ז"ל סעק"ל ובאו"ז והגה"ה ריש פ"ק דחולין מכשירין. וכן הוא בתוספתא. וכ"כ מהרש"ל ז"ל סי' ז' וכתב דלא דמי לדלקמן סי' ה' בשנים שאוחזין בסכין ואחד שחט לשם דבר פסול שפסול. דהתם מחשבת השוחט פסלה. אבל הכא בשתם א"י כו' דאינו אסור אלא משום דלאו בני שחיטה הם. וא"כ כשיש א' בר שחיטה זולתו די בזה וכשר. וכ"כ הב"ח ז"ל וכ"כ מדברי הרמב"ם ז"ל כו'. ולכאורה אין לזה הסבר. מ"ש זה מזה דאם די הכא כשיש א' בר שחיטה. א"כ התם נמי הלא יש שוחט א' שאינו מחשב לשם דבר פסול ולריך ג"כ להיות די בשוחט זה [ועיין בעטרת ראש ז"ל על מס' ברכות ובהספר הוא שם (בדף ע"ז ע"א) בהקדמה ג' מש"כ בענין זה]:

**ומזה** שנלע"ד להסביר דבריהם הקדושים. ע"פ דתנן (חולין דף י"ג ע"א) שחיטת א"י נבלה כו' ואחז"ל שם דאם מחשב לשם עבודה פסולה אסורה בהנאה ומטמאה באוהל עיי"ש כל הענין. אנו רואין דמעשה שחיטת א"י אינה פועלת בהבהמה כלום. דכמו שאם הבהמה מתה מאליה היתה נבלה ומטמא במשא. כן גם עתה שניטל החיות ממנה ע"י שחיטת הא"י היא ג"כ נבלה ואינה מטמא רק במשא והוי מעשה שחיטת הא"י כאילו לא עשה. אמנם היכא דחישב עליה לשם עבודה פסולה הרי הוסיף במחשבתו הרעה על הבהמה עוד איסור וטומאה. היינו שנאסרה בהנאה. ומטמא באוהל. הרי לפנינו דמחשבה רעה פועלת בהבהמה יותר מן המעשה. [ובחלק הדרושים הארכנו לדבר בענין מעשה ומחשבה]:

**ולפ"ז** הלא שפיר יש לחלק ביניהם. דהיכא ששחט הכשר והפסול בסכין א'. דלא עבד הפסול אלא רק מעשה השחיטה אשר מעשה שלו אינו נחשב לכלום להיות נקרא בשם שחיטה דהוי כאילו מתה הבהמה מאליה. או כמו שהרגה בקופין או בדבר אחר. ולכן אלים לן מעשה שחיטת הכשר אשר מעשהו בהכשר שחיטה מועיל תמיד בהבהמה לטהרה מידי נבלה ולהכשיר הבשר. כמו כן גם עתה מועיל מעשהו להכשיר הבשר. אמנם כשמחשב הפסול לשם עבודה פסולה אשר תמיד מועיל מחשבתו הרעה להיות נקרא בשם שחיטה לאסרו בהנאה ולטמא באוהל. ואם לא היה שוחטה בדרך שחיטה אלא היה ממיתה בקופין או באבן לשם ע"ז לא היתה נאסרת בהנאה ולא היתה מטמאה באוהל דאין דרך עבודה בכך [עיין רמב"ם ז"ל פ"ג מהל' ע"ז ה"ג ובכמ"ש שם ועיין בחידושי רעק"א ז"ל בס"י סע"ג שכתב ז"ל דאף אם נוחר לעכו"מ איסור עביד כו' אולי י"ל דכוונתו שהיתה דרך שחיטה וכמו שכר מקל] נמלא דפעל הא"י במעשה שחיטתו ובמחשבתו לשם ע"ז להקרא בשם שחיטה לאסור בהנאה ולטמא באוהל. לכן אפילו דאיכא שוחט כשר בהדיה ושניהם שחטוהו. אין בכח מעשה הכשר להוליא מידי מעשה ומחשבת הפסול. ואסורה בהנאה ומטמא באוהל כנלע"ד להסביר ד"ק:

**ובפרט** דהמחבר שפסק דשחיטתו פסולה וכדעת האוסרין. למדו דין זה מהא דאיתא במשנה (דף מ"א ע"ב) השוחט לשם עולה לשם זבחים כו' שחיטתו פסולה. שנים אוחזין בסכין ושוחטין א' לשום א' מכל אלו וא' לשום דבר כשר שחיטתו פסולה כו' והתם ודאי בעינן שחיטה הראוי' שיהא נקרא בשם שחיטה שיופסל ע"י משום שוחט קדשים בחוץ. ולכן אין שחיטת מעשה הכשר מוליא מידי מעשה ומחשבת הפסול. אבל הכא שחיטת א"י בשתם הוי מעשיו כמו שהרגה בדבר אחר ולא נקרא בשם שחיטה. וכן בהאי משנה (דף מ' ע"א) דאחד הי' מחשבתו לשם הרים כו' נמי מיירי בכה"ג וכמו שהסברנו בע"ה [אח"כ מלאתי בט"ז ז"ל סי' ד' סעק"ד שכ"כ וז"ל שם דהא עיקר טעם איסור אכילה להר"ן משום דנסתלקה מעשה שחיטתו והוי כאילו לא עשה בה מידי וזה לא שייך אלא ביחיד השוחט משא"כ בשנים כו' אע"פ שתאמר שאותו ששחט לשם פס"ל נסתלק מעשה שלו כו' מ"מ אין כאן נבלה שהרי יש כאן השני ששחט כו']. אח"כ עיינתי בב"ח ז"ל סוף סי' ב' בד"ה ומש"כ הי' הישראל ופסול כו' בת"ה הארוך למדו מדתנן בפ' השוחט (ד"מ) השוחט לשם הרים וכו' שנים אוחזין בסכין ושוחטין א' לשם אחד מכל אלו ואחד לשם דבר כשר שחיטתו פסולה. ותימא דילמא שאני התם דשוחט בפירוש לשם ע"ז או לשם עולה אבל הכא דהפסול אינו אלא מסייעו הא קיי"ל בפ' המלניע (דף נ"ג) דמסייע אין בו ממש וכך פסק בה"ג דבזו כשרה השחיטה מה"ט דמסייע אין בו ממש אלא דוקא כשהתחיל הנכרי לחוד בשחיטתו פורתא ורובא דשחיטה גמרה ישראל התם הוא דאסור דקיי"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. ומשמע מדבריו דבהא אפילו התחיל בקנה פסולה. אבל אוחזין בסכין אחד כשרה כו' עיי"ש מה שהביא רא"י מהתוספתא ומאו"ז דהשחיטה כשרה בזה:

**ואנכי** בענ"ד לא זכיתי לעמוד בבית חדש ולהבין דעתו הרמה איך שייך לומר בשנים אוחזין בסכין ושוחטין ואחד כשר והב' פסול. דהפסול אינו אלא מסייע ואין בו ממש. הלא שם בפ' המלניע לא אמרו כן אלא זה יכול וזה אינו יכול וכיון דזה אינו יכול לעשות בעלמו קראו הגמרא רק מסייע ועל זה אמרו מסייע אין בו ממש כיון דהשני יכול לעשות בעלמו ולא הועילה לו כ"כ סיוע של זה. ולכן יכול חייב ושאינו יכול פטור. אבל זה יכול וזה יכול לכאורה נראה מפשטות הגמ' דלא קראו מסייע לא לזה ולא לזה רק דפטורין מלד גזה"כ של נפש אחת עיי"ש. ויותר קשה בעיני מה שהביא רא"י לדבריו מבה"ג ז"ל דס"ל ג"כ הטעם דמסייע אין בו ממש. ולכאורה הוא תמוה. דז"ל (ד' קכ"ו ע"ג דפוס ווארשא) והיכא דאתחיל גוי לחודיה בשחיטה פורתא ורובא דשחיטה גמרה ישראל אסור דקיי"ל דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף אבל מסייע ודאי אין בו ממש עכ"ל. ולכאורה יקשה מה דמסיק אבל מסייע ודאי אין בו ממש דהוא שפת יתר ומה השמיענו בזה. ועל כרחינו לומר דהשמיענו דלא תקשה על דבריו למה לריך לטעמא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף דפליגי בזה ר"י ור"ל (עיין ב"ק ע"ב ע"א ובחולין כ"ט ע"ב וזבחים ל'). וא"כ למ"ד דאינה לשחיטה אלא לבסוף יהי' כשר מה ששחט הפסול מתחילה פורתא. והלא טעם מרווח יותר הי' לנו לומר דיפסל לכו"ע מטעם מסייע דהא הפסול התחיל וסייע בהשחיטה. וע"ז מסיק וכתב אבל מסייע ודאי אין בו ממש. ור"ל דאדרבה משום מסייע אין לנו לפסול השחיטה לכו"ע דהא מסייע ודאי אין בו ממש. ותיבת ודאי שהוסיף בלשונו. להשמיענו דבזה כו"ע מודים דאין בו ממש. והי' לנו להכשיר השחיטה אליבא דכו"ע. אבל לטעם דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף הלא לכה"פ יש לפסול למ"ד זה וכמש"כ קודם וקיי"ל דישנה לשחיטה כו':

**ולפ"ז** הלא עיניכם רואות דלא כתב בעל ה"ג דמסייע אין בו ממש אלא רק בהאי דינא דמדבר שמה. כשהתחיל הפסול פורתא וגמרה הכשר דהי' מסתבר לומר דהפסול מקרי מסייע דהא שחט מעט. וע"ז כתב דמשום זה אין לפוסלו דהא מסייע אין בו ממש. אבל בהאי דינא כשכשר ופסול שניהם אוחזין בסכין ושוחטין לא מוכח מבעל ה"ג שיהיו נקראים מסייעים זה לזה:

**אחרי** כן התבוננתי וראיתי תניא דמסייע לסברת מרן הב"ח ז"ל דז"ל הגמ' שם בשבת א"ר זביד משמיה

דרבא

דרבא אף אנן נמי תנינא (דמסייע אין בו ממש) הי' יושב על גבי המטה וארבע טליות תחת רגלי המטה טמאות מפני שאינה יכולה לעמוד על ג' כו' הי' רוכב על גבי בהמה וד' טליות תחת רגלי הבהמה טהורות מפני שיכולה לעמוד על ג' כו'. וז"ל רש"י ז"ל מפני שיכולה לעמוד על ג' הלכך כל אחד ואחד הו"ל רביעי ואינו אלא מסייע וסתמא כר' יהודה דזה יכול וזה יכול קרי מסייע עכ"ל. אלמא דגם מאורן של ישראל רש"י ז"ל ס"ל כן דגם בזה יכול וזה יכול הו"ל מסייעים זה לזה ואין ממש בשניהם ולכן פטורים. ולפ"ז שפיר גם סברת מרן הב"ח ז"ל דס"ל בשנים אוחזין בסכין ושוחטין דהו"ל מסייעים זה לזה:

**אמנם** דעת התוס' ז"ל אינו כן דז"ל בד"ה מפני שיכולה לעמוד על ג' והו"ל כל רגל אינו יכול והשלש אחרים יכולין עכ"ל. גם הר"מ ז"ל כתב שם במס' זבים פ"ד מ"ז ז"ל וזה כי העיקר אצלינו מסייע אין בו ממש וכאשר חשבו שאחד מאלה הד' רגלים של בהמה שכבר נשא הרי הטלית אשר תחתיו טהורה לפי שסמיכות הבהמה היא על ג' הנשארים וזה הרביעי אע"פ שלא נשאתהו והוא עוזר אוהן מסייע אין בו ממש וכן נאמר בכל רגל מד' שהוא מסייע וע"כ כולן טהורות עכ"ל הרמב"ל. וז"ל הר"ש ז"ל שם שאינה יכולה לעמוד על שלש. וכיון דזה אינו יכול וזה אינו יכול כל חד וחד כולי מעשה עביד כו' ובד"ה שיכולה לעמוד על שלש כתב ז"ל הילכך כל חד וחד הוה לי' רביעי ואינו אלא כמסייע וסתמא כר"י דאמר בפ' המצניע זה יכול וזה אינו יכול הוה לי' כמסייע ואין בו ממש כו' עכ"ל. וכן בפירוש הרא"ש ז"ל כתב שם כהאי לישנא שכתב הר"ש ז"ל. וכן מצאתי בביאורי הגר"א ז"ל דמפרש נמי דהוה כזה יכול וזה אינו יכול עיי"ש דברי קדשו. הרי לנו מבואר דכולם פירשו בכוונת המשנה דזבים דלכן טהורה גבי הטליות שהי' תחת ד' רגלי הבהמה מלד זה יכול וזה אינו יכול וכל א' אינו אלא כמסייע שאין בה ממש. ולדבריהם ודאי דבזה יכול וזה יכול לא שייך למיקרי לכל א' שהוא מסייע רק דהוי כאלו עשה בעצמו ולבדו כל הפעולה הלזה. דאלת"ה אלא גם בזה יכול וזה יכול ג"כ נקראים רק בשם מסייעים זה לזה וכיון דקים לן מסייע אין בו ממש א"כ טהור הדבר אשר הזב נשען וכמו שנראה להדיא מארבע טליות שתחת ד' רגלי בהמה לפי פירוש רש"י ז"ל דכל רגל הוי זה יכול וזה יכול והם מסייעים זה לזה ולכן טהורין המטליות. ולפ"ז הלא גם כשהזב בעצמו נשען על איזה משכב או כסא ושאר דבר דקיי"ל דאינו מטמא אלא דוקא כשנשען רובו ורוב כחו על הדבר ההוא כדמוכח במשנה ד' פ"ד ממס' זבים דז"ל שם הי' מוטל על ששה כסאות ב' ידיו על ב' ב' רגליו על ב' ראשו על א' גופו על א' אין טמא אלא זה שתחת הגוף עכ"ל ועיי"ש בפירוש הר"מ והר"ש והרא"ש ז"ל. וכן פסק הרמב"ל בהל' מטמאי משכב ומושב פ"ז הל"ד עיי"ש דלכן טמא זה שתחת הגוף שהרי נשא רובו עליו אבל שאר הכסאות טהורין מפני שלא נשא רובו של זב עליהן. ובודאי אם יעמוד הזב ברגל אחת על כסא או שאר דבר שיהי' נטמא דהא אדם יכול לעמוד על רגל א' ונמלא שרובו או כולו נשען עליו וטמא וכמו שמפורש כן שם במשנה עומד על ב' כסאות רש"א אם רחוקין זה מזה טהורים ופירש הר"ש ז"ל לפי שאין רובו נישא לא על זה ולא על זה עכ"ל וכן פירש הרא"ש ז"ל ומסיים ז"ל אבל כשהם קרובים פעמים מגביה רגלו א' וכל משענתו על רגלו השנית עכ"ל. וזה לשון מהר"ם מרוטנבורג ז"ל שם דכיון שרחוקין זה מזה עומד על שתיהם בשוה חליו ע"ז וחליו ע"ז. אבל אם הם קרובים זל"ז שניהם טמאים דזימנין נשען רובו ע"ז וזימנין ע"ז עכ"ל. והרמב"מ ז"ל פסק שם דאפילו ברחוקין טמאין ועיי"ש בכמ"ש ז"ל מש"כ בטעמו. ולפ"ז אם נאמר כשזה יכול וזה יכול נקראים בשם מסייעים וטהורין. א"כ היעלה על הדעת לומר באדם כה"ג דדוקא כשעומד על הכסא ברגל אחת נטמא הדבר וכשעומד בב' יהי' טהור. מטעם כיון שיכול לעמוד על רגל אחת יהיו שני רגליו מסייעים זא"ז ומסייע אין בו ממש. זה ודאי לא יעלה על הדעת לומר כן וכדמוכח מכל המפרשים והפוסקים דלעיל:

**עוד** קשה לענ"ד דאם נאמר דגם בזה יכול וזה יכול נקראים מסייעים זל"ז וכמש"כ רש"י ז"ל שם בשבת ד"ה מפני כו' וסתמא כר"י דזה יכול וזה יכול קרי מסייע עכ"ל. הלא דין זה דמסייע אין בו ממש ופטור הוא דבר דתליא בסברא ושהדעת נותן כן והא ראי' דהא רב זביד משמי' דרבא אינו מביא ראי' מקרא דמסייע אין בו ממש. אלא מהא דתנן במס' זבים וכמו שהבאנו הגמ' לעיל. א"כ יקשה למה לי' לר"י למילף מקרא גבי שבת דזה יכול וזה יכול שניהם פטורים וכמו שממעט שם מנפש אחת וגו' עיי"ש. הלא כיון דס"ל דגם זה יכול וזה יכול הם מסייעים זל"ז וממילא ידענו דמסייע אין בו ממש ופטורין ולמה לן קרא על זה. ואין לומר דאי לא הוה לן קרא דזה יכול וזה יכול פטורין לא הוה ידעינן דמסייע אין בו ממש. רק עתה דפטרתן התורה אמרינן בסברת וטעם הפטור שלהן מלד שהם מסייעים זל"ז ואין בהם ממש ומזה אנו למדים בכ"מ דמסייע אין בו ממש. דא"כ למה לי' לר"ז משמי' דרבא להביא ראי' ממתניתין דמס' זבים דמסייע אין בו ממש הלא מהקרא דנפש אחת וגו' דפטר בשבת זה יכול וזה יכול מוכח דמסייע אין בו ממש. וכיון דיש לנו הוכחה מקרא איך שייך להביא עוד ראי' ממתניתין. ובשלמא אם נאמר דזה יכול וזה יכול אינם נקראים מסייעים זל"ז. ואדרבה הוי כאילו כ"א עשה כל המלאכה ורק דפטורין מטעם גזה"כ של נפש אחת וגו'. ובזה יכול וזה אינו יכול דפטור שאינו יכול אין לנו ע"ז דרש מקרא רק דהוא מילתא דתליא בסברא מטעם שאינו אלא מסייע. וע"ז שייך להביא ראי' ממתניתין דזבים. אבל אם נאמר דגם זה יכול וזה יכול הוי מסייעים זה לזה וזה גופא שמיעטנו הכתוב דמסייע אין בו ממש. א"כ מה שייך עוד להביא ע"ז ראי' ממתניתין דזבים *):

**ואחר** אריכות הדברים הללו לא זכיתי בקל"ד השגתי להבין דעת עומק המושג ואמרי בינה של מאורן של ישראל רבינו רש"י ז"ל אשר כתב בד"ה מפני כו' וסתמא כר"י

*) הגה"ה. ויבואר לפ"ז גם לשון הגמ' שם דז"ל אמר מר זה יכול וזה אינו יכול ד"ה חייב הי מנייהו מחייב כו'. אשר לכאורה אין מקום לשאלת הגמ' איזה מהן חייב דודאי חייב היכול (ועיין בחידושי חת"ס ז"ל מש"כ בזה). ולדברינו נראה דשאלת הגמ' הוא אחרי שאנו רואין דבשניהם יכולין אע"ג דהוי כ"א כאילו עשה בעצמו המלאכה מ"מ פטרתן התורה מלד גזה"כ ובשניהם אינן יכולין שניהם חייבין. אע"ג שהי' יותר מסתבר לומר בזה דפטורין דכיון דכל אחד לא הי' יכול לעשותה מסתבר ע"ז יותר לומר דהתורה מיעט אותן דהוי ממש שנים שעשאוה. מ"מ אמרינן הסברא להיפך דחייבין ואמרינן דשניהם כחד חשיבי והם כנפש אחת. וא"כ גם בזה יכול וזה אינו יכול מסתבר יותר לומר דשאינו יכול חייב והיכול פטור. דלמה יגרע כח היכול ממה שחבירו אינו יכול יותר מאם גם חבירו הי' יכול דהי' פטור. ולכן שאל הגמ' הי מנייהו מיחייב וע"ז מסיק ר"א דכיון שחבירו אינו יכול לא הוי אלא מסייע שאין בו ממש ונקרא שהיכול עשה כל המלאכה לבדו. ואינו דומה לשניהם יכולים דהתם אינם מסייעים זא"ז ופטורין מלד גזה"כ. וע"ז מביא ר"ז ראי' ממתניתין דזבים דבכה"ג מיקרי שאינו יכול רק מסייע:

כר"י דזה יכול וזה יכול קרי מסייע עכ"ל. דא"כ דגם בזה יכול וזה יכול הוי מסייעים יקשה כל מה שהקשינו:

**וביותר** תמוה לי סברת מרן הב"ח ז"ל שכתב דלכן אם שחטו כשר ופסול ואחזו שניהם בסכין דהשחיטה כשרה. ודימה זה לזה יכול וזה יכול דאינם אלא מסייעים עיין לעיל. הלא אף אם נניח לו סברתו וס"ל כדעת רש"י ז"ל דזה יכול וזה יכול קרי מסייעו. הלא עדיין יקשה לנו כיון דשניהם כ"א יכול לשחוט בעצמו א"כ מניין לנו לומר דהפסול הוי מסייע שאין בו ממש להכשר דילמא הוא להיפך דהכשר הוי מסייע שאין בו ממש להפסול ושחיטתו פסולה. ועוד הלא התם בשבת אנו רואין דזה יכול וזה יכול דשניהם פטורין. אע"ג דהמלאכה כבר נעשית מבין שניהם. מ"מ אמרינן לשיטתם דכיון דכל אחד אינו רק מסייע להשני לכן חשבינן לשניהם דהם מסייעין שאין בהם ממש והוי כאילו לא עשאו כלום וכאילו לא נעשה המלאכה ופטורין וכן בהאי דינא דזב הרוכב על הבהמה וארבע מטלניות תחת ד' רגליה ולשיטת רש"י ז"ל דהמה כזה יכול וזה יכול ומסייעים זל"ז ואין בהם ממש ולכן כולן טהורין כיון דאין ממש במשענתן על המטלניות. והוי כאילו לא נשענו על המטלניות. ולפ"ז כיון דמדמה מרן הב"ח ז"ל האי דינא דשניהם אוחזין בסכין ושוחטין להתם. א"כ הלא גם בהאי דינא צריך להיות כן ולומר כיון דשניהם הכשר והפסול זה יכול לשחוט וזה יכול לשחוט יהי' כמסייעים זל"ז בסיוע שאין בו ממש והוי כאילו לא נשחטה הבהמה. אע"ג דהשור שחוט לפניך. מ"מ נאמר דהוי כאילו לא נשחט ומתה מאליה ואין כאן שחיטה כלל. כמו דאמרינן שם בשבת אע"ג שהמלאכה נעשית על ידי שניהם. מ"מ אמרינן דאין כאן מלאכה של כלום ופטורין. ואחלה מקוני ולורי החונן לאדם דעת שיחנני דעה בינה והשכל להבין דעת מרן רבינו רש"י ז"ל ודעת מרן הב"ח ז"ל. ולענד"נ דמה שכתבנו להסביר ד"ק של המכשירין בכשר ופסול שאוחזין בסכין ושוחטין. הוא פשוט בשכל ובסברא:

---

# סימן יד.

## ביאור לדברי רבינו בה"ג ז"ל.

**רבינו** בה"ג ז"ל כתב בהל' שחיטה [והוא בדף קכ"ו ע"ב דפוס ווארשא] ז"ל והיכא דאתחיל עכו"ם לחודיה בשחיטה פורתא ורובא דשחיטה גומרה ישראל אסור דקיי"ל דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. אבל מסייע ודאי אין בו ממש והלכתא אינה לשחיטה אלא לבסוף מן נאי דאיכא בפ' תמיד נשחט (דף ס"ג ע"א) נימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא לבסוף וכדרבה דאמר רבה עדיין היא מחלוקת [והנוסח בגמ' שלפנינו וכדרבא דאמר רבא כו' וכן הוא בזבחים (דף ל' ע"א) אמר רבא עדיין היא מחלוקת ע"ש] ותו טעמא אחרינא נהכא רבא אמר פירכוס שאמרו בסוף שחיטה עכ"ל. ול"ז להבין ד"ק דסותר א"ע במקום אחד ובענין אחד. נתחילה אמר דקיי"ל ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס. ותיכף א"כ קאמר והלכתא אינה לשחיטה אלא לבסוף. ואין הדעת סובל אשר רבינו ז"ל שכל דבריו דברי קבלה ואיך אפשר שיפלוט קולמסו סתירה בד"ק באותו דבר ובזה הענין. ובפרט שיש חילוק גדול לדינא בהאי דינא גופא. דהא התחיל ואמר דאם התחיל עכו"ם ושחט פורתא כו' אסור ונתן טעם ע"ז דקיי"ל ישנה לשחיטה כו'. וא"כ אם נאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף לא מיטרפא בהא דאתחיל עכו"ם פורתא. ולפי מה דמסיק והלכתא אינה אלא לבסוף. א"כ כשרה השחיטה שהתחיל הא"י פורתא. וא"כ הי' לרבינו להשמיענו דין זה מפורש לפי המסקנא דכשר:

**ולא** נחה ולא שקטה דעתי עד אשר בינותי בעקד הספרים שלי בחיפוש אחר חיפוש. ומצאתי למרן האשכול ז"ל בח"ג הלכות שחיטת חולין אות י"א שמביא לשון רבינו ז"ל ותמה ג"כ על סתירת לשון רבינו במקום א' בזה אחר זה ומסיק כי דבריו צ"ע עיי"ש. ועיי"ש בנחל אשכול אות ד' שכתב ז"ל ונראה מש"כ קיי"ל ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס הוא מר"ש קיירא. ומש"כ אח"כ הלכתא אין לשחיטה אלא לבסוף הוא דעת ר"י גאון בעל ה' פסוקות או איפכא עכ"ל. וכל מי שעיניו פקוחות יבין איך שאי אפשר לתרץ דעת רבינו ז"ל בדוחק גדול כ"כ אשר לא יאות לשום איזה חכם מקטני הערך לכתוב במקום א' שתם סתירה בדבריו ולומר שכתב כן לפי שני דיעות שנחלקו בזה. דא"כ הוי ליה לפרש דמר ס"ל הכי ומר ס"ל הכי. וכש"כ על רבינו בה"ג ז"ל איך יעלה על הדעת שלא הי' יכול ח"ו להכריע בין שני הדיעות ולכתוב דעתו בפסק הלכה:

**אחר** שנים הרבה הכינותי להבין דעת קדשו של רבינו בה"ג ז"ל. בשנקדים לתרץ דעת רבינו הרמב"ם ז"ל שכתב בהלכות שחיטה פ"ד הי"ג ז"ל התחיל הא"י לשחוט מיעוט סימנין וגמר ישראל. או התחיל ישראל וגמר הא"י פסולה. ישנה לשחיטתו מתחלה ועד סוף. אבל אם שחט הא"י דבר שאינו עושה אותו טרפה כגון ששחט חצי הגרגרת בלבד וגמר ישראל הרי זו כשרה עכ"ל. ומרן הכמ"ש ז"ל הראה מקור האי דינא מגמ' דחולין (דף כ"ט ע"ב) וזה לשון הגמ' א"ר מדום לוי סבא אינה לשחיטה אלא לבסוף. ורי"א ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס. אמר רבא הכל מודים היכא דשחט סי' א' א"י וסימן א' ישראל שהיא פסולה שהרי נעשה בה מעשה טרפה ביד א"י (ופירש"י ז"ל. פסולה ואפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף ולא מיקריא שחיטת א"י מיהו שחיטת ישראל נמי לא הויא והויא לה כקוץ בעלמא ואיטרפא לה. נועשה טרפה. מעשה שהיה כדי וכשיעור לטורפה בו נעשה בה ביד א"י עכ"ל). ומרן הלחמ"ש ז"ל כתב שם ז"ל תימה על רבינו איך תלה הדבר מפני שישנה לשחיטה מתחילה וע"ס ואינה לשחיטה אלא לבסוף. הא כיון ששחט הא"י מיעוט הקנה והושט הרי עושה אותה טריפה ובודאי פסולה אפילו למ"ד אינה אלא לבסוף. ועיי"ש מש"כ בזה:

**ומה** שנלע"ד דבאמת יש להבין מה דאמר רבא הכל נודים היכא דשחט סי' א' א"י וסימן א' ישראל שהיא פסולה. ומשמעות לשון זה דפסולה דקאי על השחיטה והכוונה דהשחיטה פסולה [דאם נאמר דקאי על הבהמה הי' ליה למימר טריפה כמו בכל מקום. והנ"מ י"ל דאם נאמר דהשחיטה פסולה ולא מיקרי שחיטה. מותר לשחוט בנה היום וכדתנן התם (דף פ"א) עיי"ש. ואם לא הי' לה רק דין טריפה אסור לשחוט אמה או בתה היום עיי"ש במשנה. ועיין שיטה מקובלת בב"ק מש"כ שם על (דף ע"א ע"א) בד"ה מאן חכמים ר"ש כו' שכ"כ להדיא דכל היכא שארז"ל לא שמה שחיטה אינה שחיטה לגבי אותו ואת בנו עיי"ש]. ומסוף דבריו דמסיק שהרי נעשה בה מעשה טריפה ביד א"י. משמעות לשון זה דהבהמה רק נטרפה בזה ולא שייכא זאת להשחיטה. ועוד אם נאמר כן דלא שייכא זה להשחיטה. א"כ מה השמיענו רבא דלכו"ע מיטרפא הבהמה. הלא פשיטא הוא כיון דשחט הא"י סימן א' ודאי דמיטרף בזה ומה שייכא זה למחלוקת אי ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס או שאינו אלא לבסוף:

**ונלע"ד** דרבא בא להשמיענו בירור הדברים והפשט בישנה לשחיטה נותחילה וע"ס או שאינה אלא לבסוף. והנ"מ בזה לדינא. דלכאורה הי' עולה על הדעת לומר דאם אמרינן ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. הכוונה בזה דכל היכא שעשה קלא מהשחיטה בהכשר. בין שהיה קלא בתחילת השחיטה בהכשר. בין באמצע. בין בסוף. אע"ג דכל יתר השחיטה לא היה בהכשר מ"מ מיקרי זה בשם שחיטה כשרה. והיה לנו לדייק מלשונו גופא שאמר ישנה לשחיטה מתחילה

ועד

ועד סוף. ואם כוונתו בזה דצריך שיהיה השחיטה בהכשר מתחילה וע"ס. א"כ הכי הול"ל אינה לשחיטה אלא רק מתחילה וע"ס. וכן למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף. הלא יש להטועה לטעות ולומר דס"ל דאין אנו צריכין שתהיה השחיטה בהכשר שחיטה אלא רק לבסוף. ואע"ג דתחילת השחיטה או באמצע לא היה בהכשר שחיטה. מ"מ כיון דסוף השחיטה היה בהכשר כשר. וכדמוכח לשון של אינה לשחיטה אלא לבסוף. כ"ז היה עולה על דעת הטועה לטעות:

**ולזה** השמיענו רבא דח"ו לומר כן. דאדרבה שניהם מודים דכל היכא שצריך הכשר שחיטה אינו מיקרי שחיטה עד שיהיה בהכשר מתחילה וע"ס ואם אירע איזה פסול בהשחיטה בתחילה או באמצע או בסוף לא מיקרי שחיטה כלל וכדמוכחת כן להדיא שם בגמ' דמקשה ר"ז מהא דתנן כל העוסקין בפרה מתחילה וע"ס מטמאין בגדים כו' אירע בה פסול בשחיטתה בין קודם פסולה בין לאחר פסולה אינה מטמאה בגדים. בהזאתה קודם פסולה מטמאה בגדים לאחר פסולה אינה מטמאה בגדים. ואי אמרת ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס ליפלוג נמי בשחיטתה. אירע בה פסול בשחיטה קודם פסולה מטמאה בגדים לאחר פסולה אינה מטמאה. אמר רבא נתקלקלה בשחיטה קאמרת ש"ה דאיגלאי מילתא למפרע דלאו שחיטה הוא כלל. וז"ל רש"י ז"ל דלאו שחיטה היא כלל שהרי סופה הוכיח. אבל היכא דנגמרה שחיטה ממש אימא לך דכולה קרויה שחיטה מתחילה וע"ס עכ"ל. וכן למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף. ודאי דס"ל ג"כ דהכשר השחיטה אינו אא"כ הוא בהכשר מתחילה וע"ס. ואם בתחילה או באמצע לא הי' בהכשר לא מיקרי שחיטה כלל. רק דפליגי בשם. היכא דשחט שחיטה כשרה מתחילה וע"ס אם כל פורתא ופורתא מיקרי בשם שחיטה. או שאינו נקרא בשם שחיטה עד לבסוף. דלמ"ד ישנה מתחילה וע"ס סובר דכל פורתא מהשחיטה נקרא בשם שחיטה. וי"ל דדייק רבא זאת מלשונו. דאם נאמר דכוונת ר"ל להשמיענו דצריך להיות בהכשר השחיטה מתחילה וע"ס. הול"ל אינה לשחיטה אלא מתחילה וע"ס [ועוד דזה מילתא דפשיטא הוא] ומדקאמר ישנה כו' משמע דלא בא להשמיענו אלא רק דמיקרי בשם שחיטה מתחילה וע"ס. וגם מ"ד דפליג עליה ואמר אינה לשחיטה אלא לבסוף. לא פליג אלא רק בשם דלא מיקרי שחיטה אלא לבסוף אם נעשה כולה בהכשר שחיטה. אבל הא דצריך שיהי' בהכשר מתחילה וע"ס לא צריך להשמיענו כלל דפשיטא הוא. ולכן מסיק שם רבא לא נחלקו אלא כגון ששחט סי' א' בחוץ וסי' א' בפנים. למ"ד ישנה מתחילה וע"ס מיחייב. דהא השחיטה בעלמה היתה כשרה. וכל פורתא מהשחיטה מיקרי בשם שחיטה. והתורה הזהיר על שחוטי חוץ. וכיון דסימן א' נקרא ג"כ בשם שחיטה וחייב. אבל למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף. וכוונתו דעד לבסיף לא מיקרי שחיטה כלל. ולכן כיון דבעת ששחט סי' הא' בחוץ לא הי' נקרא בשם שחיטה. פטור לדידיה (ועיין בהגה"ה):

**ולפי** דברינו יבואר בעזר החונן דעת הכל על נכון. וי"ל דגם לרבא הוקשה לשון של ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס וכמש"כ לעיל. ולכן דייק מזה דכל מחלקותם הוא רק בשם. וזהו שאמר הכל מודים היכא דשחט סי' א' א"י וסי' א' ישראל שפסולה. ור"ל דהשחיטה נפסלה. ובין למ"ד ישנה לשחיטה כו' וכל פורתא מהשחיטה מיקרי בשם שחיטה ומה ששחט ישראל סימן שני מיקרי בשם שחיטה. א"כ הלא יש לך למיקרי גם סימן הראשון ששחט הא"י ג"כ בשם שחיטה. והרי שחיטת הא"י נבלה והוי שחיטה פסולה. ובין למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף. כוונתו ג"כ דלא מיקרי בשם שחיטה אלא לבסוף. אבל מ"מ מודה דצריך להיות בהכשר שחיטה מתחילה וע"ס. וכיון דשחט א"י סימן א' א"כ אין כאן שחיטה והוי נתנבלה בשחיטתה (ומותר לשחוט בנה אחריה עיין דף פ"א ע"ב במשנה השוחט ונתנבלה בידו כו') ומדוייק לשון רש"י ז"ל שהבאנו לעיל שכתב דאפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף ולא מיקריא שחיטת א"י. מיהו שחיטת ישראל נמי לא הויא והויא לה כקוץ בעלמא ואיטרפא לה כו':

**ומזה** שסיים רבא שהרי נעשה בה מעשה טריפה ביד הא"י. י"ל דהשמיענו דדוקא היכא דשחט הא"י סימן א' כולו או רובו של הקנה דבזה מיטרפא הבהמה. אז אפילו אם אח"כ גמר הישראל את מיעוט הקנה עם כל הושט מיקרי נפסלה בשחיטה. אמנם אם הא"י לא שחט רק מיעוט הקנה. דבזה לא מיטרפא. ואח"כ גמר הישראל לשחוט את רוב הקנה והושט. אז מיקרי ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס ביד ישראל אליבא דכו"ע וכשרה. דהא מיעוט הקנה ששחט הא"י לא הוי אלא כחלי קנה פגום ע"י קוץ. וזהו שכתב רש"י ז"ל גם בד"ה מעשה טרפה. מעשה שהיה שיעור למיטרף בה כו' וזה דוקא כששחט רובו של קנה או מיעוט הושט. אבל אם לא שחט רק מיעוט הקנה. אז כשגמר הישראל השחיטה מיקרי שעשה הישראל כל שיעור השחיטה ולכו"ע כשרה. וברוך החונן דעת כי אח"כ מצאתי כן להדיא בס' יד מלאכי ז"ל בכללי הסימנים אות רע"ו שמביא כן בשם כנה"ג ז"ל דהיכא שלא שחט הא"י רק מיעוט הקנה וגמר הישראל מיקרי ישנה לשחיטה מתחילה וע"ס ביד ישראל עכ"ל:

**ולפי** דברינו אלה מבואר לנו דכל מחלקותם אם ישנה כו' או אינו אלא לבסוף הוא רק בשם. וכ"מ לענין שחוטי חוץ וכדומה עיין לעיל ובהגה"ה. אבל בהכשר שחיטה כו"ע מודים דבעינן מתחילה וע"ס בהכשר. ובזה ס"ל לכולהו דישנה לשחיטה מתחילה וע"ס. וא"כ שפיר כתב רבינו הרמב"ם ז"ל דבין שהתחיל הא"י לשחוט מיעוט סימנין [ודייק בלשונו סימנין להשמיענו דדוקא ששחט מיעוט של שני הסימנים הקנה והושט דמיטרף במיעוט הושט] וגמר הישראל. או להיפך שהתחיל הישראל וגמר הא"י פסולה. וכוונתו ג"כ דפסולה השחיטה והוי נבלה [וכ"מ לענין אוא"ב כדלעיל] וכתב בטעמו משום דישנה לשחיטה מתחילה וע"ס. וכוונתו ג"כ. בהכשר השחיטה אליבא דכו"ע צריך מתחילה וע"ס. ומסיק רבינו ז"ל דאם לא שחט הא"י רק מקלת הקנה וגמר הישראל כו' כשרה. דזה מיקרי ג"כ שחיטה ביד ישראל מתחילה וע"ס כדלעיל. ובזה סרה קושיית הלח"מ ז"ל על רבינו הרמז"ל:

**ועפ"ז** הוא מבואר פשוט דעת רבינו בה"ג ז"ל דמתחילה כתב ז"ל שחט סימן א' א"י וסימן א' ישראל טרפה שהרי עשה בה מעשה טרפה ביד א"י וזה אליבא דכו"ע וכמש"כ לעיל. והיכא דשחט ישראל פלגא ואתא עכו"ם גמרה לשחיטה טרפה דהו"ל גמר שחיטה ביד עכו"ם ואסור. והיכא דאתחיל עכו"ם

---

הגה"ה. ומצאתי בשיטה מקובלת על בב"ק בפירושו על (דף ע"ב ע"א) ד"ה ש"מ אינה לשחיטה אלא לבסוף שכתב ז"ל. פי' דבר שאינו נאסר כי אם בשביל שם שחיטה כגון חולין שנשחטו בעזרה שאינן נאסרין אלא מפני שם זביחה. דאמרינן כי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת מבקרך וגו' בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום אינו נאסר עד גמר שחיטה. אבל שאינו נאסר בשביל שם שחיטה אלא מפני איסור אחר. אפילו בכל דהו נמי מיתסר כגון שוחט לע"ז דאמרינן לעיל כיון דשחט בה פורתא אסרה כו'. וכן הדין לשוחט בחוץ שאינו נאסר אלא בשביל שם שחיטה. הראב"ד ז"ל. וז"ל הרב המאירי ז"ל. דבר שאין חיובו או פסולו בא אלא משום שחיטה כגון חולין בעזרה שלא נאסר אלא משום זביחה שנא' כי ירחק וגו' בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום. וכן שוחט קדשים בחוץ וכן טובח אחר שגנב. י"א שאין חיובם או איסור הנאה בא אלא בגמר שחיטה. הא כל שאיסורו משום ד"א כגון שוחט לשם ע"ז דכיון שהתחיל לשחוט נאסרה בהנאה. ויש פוסקים בכולם שישנה לשחיטה מתחילה וע"ס. וכן עיקר כמו שביארנו במס' חולין עכ"ל:

עכו"ם לחודיה בשחיטה פורתא [וכוונתו ג"כ דהפורתא היה בשיעור שחיטה. ולאו דוקא ששחט כל הקנה או כל הושט. אלא רק רובו של קנה או פורתא בושט. ולאפוקי אם שחט רק מיעוט של קנה זה לא נכנס בכלל שחיטה כמש"כ לעיל] ורובה דשחיטה גמרה ישראל אסור דקי"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. וכוונתו ג"כ דלכו"ע צריכה להיות השחיטה בהכשר שהיטה מתחילה וע"ס [ומש"כ דקי"ל אין הכוונה דקי"ל כן להלכה כדיעה זו מן החולקים בזה כמו דמפרשינן לשון זה בכל מקום. דהא בזה שצריך להיות בהכשר שחיטה מתחילה וע"ס אין שום מחלוקת. אלא הכוונה דהכי קים לן בלי שום ספק ובלא שום מחלוקת] וכיון דשחט הא"י סימן א' או אפילו פורתא משיעור שחיטה בתחילה או בסוף ולאו בר זביחה הוא. לכן אסורה:

**אמנם** בעלם המחלוקת של ר"ל ור"י אי ישנה מתחילה וע"ס. או שאינה אלא לבסוף דביארנו לעיל דמחלקותם הוא רק בשם (וכ"מ לענין שחוטי חוץ וכדומה) אם כל פורתא שחותך בהסימנים נקרא שחיטה. אי דוקא כל השחיטה בשלימות נקרא בשם שחיטה על זה כתב רבינו ז"ל והלכתא אינה לשחיטה אלא לבסוף. ופסק כר"י לגבי ר"ל לגבי שחוטי חוץ ולכמה ענינים שהבאנו בהגה"ה:

---

# סימן טו.

## דין בשחט סתם ואח"כ חשב מחשבה פסולה אם נפסלה שחיטתו או לא.

**בסימן** ד' סע"ב כתב המחבר ז"ל ז"ל. שחט סתם ואח"כ חישב לזרוק דמה או להקטיר חלבה לע"ז ה"ז ספק זבחי מתים עכ"ל. וכתב שם הט"ז ז"ל בסעק"ב ז"ל הטעם דספק אי אמרינן הוכיח סופו על תחילתו דמתחילה שחט ג"כ לשם כו"מ ע"כ אמרו בגמ' בזה דהי' מעשה בקיסרי ולא אמרו לא איסור ולא היתר. וכתב רש"ל פ"ב דחולין סי' כ' כיון דרבנן דפליגי עליה דרשב"ג ס"ל דלא אמרינן הוכיח סופו על תחילתו וקיי"ל כרבנן. א"כ הא דלא אמרו כאן היתר היינו משום כבודו דרשב"ג ע"כ סגי בזה שאין להתירו באכילה אבל בהנאה שרי וכמש"כ רבינו ירוחם ז"ל ולא כב"י ז"ל החולק עליו וס"ל אפילו בהנאה אסור דהוא אזיל לשיטת הרמב"ם ז"ל דס"ל דיש ספק אי הלכה כרבנן או כרשב"ג וכמש"כ בחו"מ סי' רמ"ה סי"א לענין זיכה ע"י אחר כו' אבל שאר פוסקים פסקו כרבנן. ומש"ה תמה על הטור ז"ל שפסק כאן שיש ספק אי אמרינן הוכיח סופו על תחילתו ובחו"מ סי' רמ"ה הביא דעת הרא"ש ז"ל דס"ל לא אמרינן הוכיח כו'. וכתב עוד רש"ל ז"ל שם בשם הר"ן ז"ל והתוס' ז"ל דזריקה והקטרה דפסלי בנכרי דוקא שחישב עליה בשעת שחיטה לזרוק דמה לע"ז אבל נשחטה כראוי שוב אין הבהמה נפסלת אע"פ שזרק דמה או הקטיר חלבה לע"ז כו' ופירוש דבר זה שאם שחט אחר ובא הבעל אח"כ וזרק דם לע"ז דשרי וכ"פ רש"ל שם. אבל בדידי' גופי' ודאי בכל ענין יש לחוש סיפו על תחילתו. אפילו אם אמר בפירוש תחילה שוחט כאשר לוה ד' מ"מ בדעתו שכך הוא המלוה לפי טעות שלו וא"כ ודאי אסור גם בזה כנ"ל. ומו"ח ז"ל כתב בזה דלא אמרינן הוכיח סיפו על תחילתו והנלע"ד כתבתי עכ"ל:

**ואנכי** בענ"ד לא זכיתי להבין ד"ק. דהא לכאורה יש להבין איך שייך לומר בזה הוכיח סופו על תחילתו ומעיקרא בשעת שחיטה הי' נמי דעתו לע"ז ולמה לא נאמר בזה השתא הוא דאיתרע. וכמו דאמרינן כן בשחט ואח"כ המיר דהשתא הוא דאיתרע. וכאן נמי נאמר כן דבשעת שחיטה הי' דעתו לשמים ועתה הוא דאיתרע. וכן אמרו שם להדיא באותו ענין חולין (ד' ל"ט ע"ב) א"נ ע"כ לא אמר ר"א התם [היינו שם ל"ח ע"ב במשנה בשוחט לנכרי ור"א פוסל] אלא גבי נכרי דסתם מחשבת נכרי לע"ז. אבל ישראל הוכיח סופו על תחילתו לא אמרינן [ופירש"י ז"ל. דדילמא אחר השחיטה נכנס בו יצה"ר והמיר דתו עכ"ל] אלמא דס"ל להדיא דאמרינן גם בזה השתא הוא דאיתרע. וכש"כ לרבנן דס"ל דגם בנכרי לא אמרינן סתם מחשבתו לע"ז. ודאי דבישראל אמרינן השתא הוא דאיתרע. ואפילו לפי מה דרצה הגמ' שם לומר דלרבנן בשחטה ואח"כ חישב אף לדידהו אסור דעד כאן לא מכשרי רבנן אלא התם דלא שמעינא דחשיב אבל הכא דשמעינא דחשיב הוכיח סופו על תחילתו עכ"ל הגמ'. אף לפי סברא זו יש לומר דהן אמנם היכא דשחט סתם ואח"כ חישב יש סברא לומר דס"ל לרבנן הוכיח סופו על תחילתו. אבל היכא דשמעינו ממנו שאמר בפירוש דשוחט מלך מצות שחיטה לשם ה'. מנלן לחדש ולומר דגם בזה הוכיח סופו על תחילתו דמה שאמר מתחילה הי' בטעות וכוונתו הי' לע"ז. ולמה לא נאמר להיפך דהוכיח תחילתו על סופו דהשתא הוא דנכנס יצה"ר בו והמיר ובשעת שחיטה כשר הי':

**אמנם** לכאורה יקשה קושייתינו גם על הגמ' וכמו דנלע לשון הגמ' שם (דף ל"ט ע"ב) הניא כוותי' דר"י השוחט את הבהמה לזרוק כו' שחטה ואח"כ חישב זה הי' מעשה בקיסרי ולא אמרו בה לא איסור ולא היתר אמר ר"א לא אמרו בה איסור משום כבודן דרבנן לא היתר משום כבודו דר"א ממאי כו' אלא אמר רב שיזבי לא אמרו היתר משום כבודו דרשב"ג. הי רשב"ג אילימא דגיטין כו' ודלמא שאני התם דאמר כתבו. אלא אמר רבינא משום כבודו דרשב"ג דהכא דתניא הכותב נכסיו לאחרים והי' בהן עבדים ואמר הלה אי אפשי בהן אם הי' רבו שני כהן הרי אלו אוכלין בתרומה רשב"ג אומר כיון שאמר הלה אי אפשי בהן כו' ומוקמי בגמ' דפליגי כשזיכה לו ע"י אחר ושתק ולבסוף צווח ת"ק סבר מדשתיק קנינהו והאי דקא צווח מהדר קא הדר בי' ורשב"ג סבר הוכיח סופו על תחילתו והא דלא צווח מעיקרא סבר כי לא אתי לידיה אמאי אצווח עכ"ל הגמ'. ולכאורה יקשה קושייתינו שעל מרן הט"ז גם על הגמ' דאיך מדמה האי דינא להא דרשב"ג. דילמא שאני התם. דזה ידוע דתרי עניני חזקות המה היינו חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא. וכמו דכל היכא שאנו מסופקים בדבר אם הוא אסור או מותר ויש לנו חזקה דמעיקרא שהי' מקודם בחזקת איסור או היתר. מעמידין אותה בחזקתה הקודם. ואמרינן דלא נשתנה הדבר ממה שהי' קודם. כן היכא דאין לנו חזקה דמעיקרא ויש לנו חזקה דהשתא. אמרינן דכמו שהיא עתה כן היתה מקודם. והיכא דסותרין זא"ז חזקה דמעיקרא לחזקה דהשתא אלים לן חזקה דמעיקרא (עיין כל זה בהמפרשים בדיני חזקות ועיין לקמן סימן מ"ב בחלק זה) ולפ"ז הלא התם בעובדא דרשב"ג הלא אין אנו יודעין כלל איך הי' דעתו של זה המקבל בעת ששתק אם נתרצה לקבל המתנה וקנאה או ששתק מטעם אחריגא וכמש"א בגמ' סבר כי לא אתי לידי אמאי אצווח. וכיון שאנו מסופקים בזה על אותו הזמן ששתק ועתה אנו רואין דצווח. יש לנו לומר דניזיל בתר חזקה דהשתא ואמרינן דכמו דצווח עכשיו ואינו רוצה לקנות המתנה כן גם מתחילה לא רצה לקנות. ועוד יש לזה קצת חזקה דמעיקרא משוגא מתנות יחי'. וגם להעבדים יש להם חזקה חזקת מרא קמא של רבי ראשון. ולכן אפילו אם הי' ספק אם רצה לקנות או לא יש לנו להעמידן בחזקת מרא קמא. אבל בהאי דינא דשחט סתם ואח"כ חישב הלא אדרבה יש לנו להעמיד השוחט בחזקת כשרות דבשעת שחיטה לא חשב כלום ורק אח"כ נכנס יצה"ר בלבו. וכמו דמחלק כן הגמ' התם אליבא דר"א שאמרו שם א"נ ע"כ לא קאמר ר"א התם אלא גבי א"י דסתם

דסתם מחשבת א"י לע"ז אבל ישראל הוכיח סופו על תחילתו לא אמרינן. והכוונה בזה דהתם הוי חזקה דאתיא מכח רובא יען כי סתמן ומחשבתן של א"י הוא לע"ז ע"כ הוי חזקה דאתיא מכח רובא דגם עתה הי' מחשבתו לע"ז. אבל ישראל הוי להיפך דאית לי' חזקת כשרות ולכן אף דלפי חזקה דהשתא הי' לנו לומר דגם מעיקרא מישב לע"ז. ע"ז אמרו כיון דישראל אית ליה חזקה דמעיקרא בחזקת כשרות אלים לן חזקה זו מחזקה דהשתא. והוכיח סופו על תחילתו לא אמרינן וכמש"כ רש"י ז"ל דדלמא אחר השחיטה נכנס בו יצה"ר והמיר דתו עכ"ל. ולפ"ז הלא גם לדעת רשב"ג יש לנו לחלק כה"ג. ומאין מלאו רז"ל מקום לומר דלרשב"ג אמרינן גם כאן הוכיח סופו על תחילתו:

**ומצאתי** בחידושי רעק"א ז"ל על יו"ד שכתב שם ז"ל ולא כב"י כו'. לענ"ד י"ל כוונת הרי"ו דבודאי מהראוי לומר דלא אמרינן הוכיח סופו על תחילתו כיון דיש לזה חזקה לדקות י"ל דעתה כשחשב לע"ז נעשה רשע ולא מקודם. אלא דהטעם דהוי תר"ל כמו במקוה. דהרי רשע לפניך וחזקת איסור דבהמה. ואף אם מחלקים דדוקא במקוה דחסר ואתאי. מ"מ י"ל דהא דהוכיח סופו על תחילתו אלים כ"כ להוציא מחזקת לדקות דאיתרע טובא באותו ענין דהכשר בהמה זו זהו רק בצירוף דאיכא נגד חזקת לדקות חזקת איסור דבהמה. אבל לענין הנאה דהוי אפילו חזקת היתר לא אמרינן כן. אחר כך ראיתי שכ"כ בכו"פ כו' עכ"ל. ועיי"ש מש"כ עוד בענין זה *). הנך רואה בעיניך כי גם הגאונים הללו ז"ל ירדו לחלק בדברים הללו. רק כי הם באים לתרץ דעת מרן רבינו ירוחם ז"ל. אך לדעתי נראה דכ"ז הוא אחרי שידענו מהגמ' כי שחיטתו אסורה. אמנם קושייתינו הוא על הגמ' גופא דאיך מדמין זה הדין של שחיטה לדעת רשב"ג המדבר שמה לענין העבדים דאמרינן הוכיח סופו על תחילתו. אשר לכאורה יש הרבה לחלק ביניהם וכדברינו:

**עוד** יש להבין מה דאר"ח לא אמרו בה איסור משום כבודן דרבנן ולא היתר משום כבודו דר"א. וכן רבינא דאמר משום כבודו דרשב"ג. מה שייך בזה ענין הכבוד בדבר שנוגע לדינא וממ"נ אם ס"ל דהלכה כרבנן וכדקיי"ל בכ"מ דיחיד ורבים הלכה כרבים. ובפרט דדעתן הוא סתמא דמתניתין והלכה כסתם. א"כ מה שייך בזה ענין הכבוד. וכן להיפך אם דעתם הי' לפסוק כרשב"ג ודעתם דכ"מ ששנה רשב"ג אפילו בברייתא הלכה כמותו. לא הי' להם לחוש לכבודן דרבנן. ועל רבינו הט"ז ז"ל הוא פליאה נשגבה יותר דמסיק וכתב ז"ל אפילו אם אמר בפירוש תחילה שושחט כאשר לוה ה' מ"מ בדעתו שכך הוא המצוה לפי טעות שלו כו' עכ"ל. ולפי מה שהארכנו הלא אדרבה בזה ודאי שהי' לנו להעמידו על חזקת לדקות הראשונה שאמר בפירוש ששוחט לשם ה'. ומנין לנו לשבש דעתו ולהשוותו טועה בדבר זה ולומר שטעה וחשב שכן הוא המצוה לשם ה' שיהי' כוונתו לזרוק דמה ולשחוט לע"ז:

**ולחומר** הענין נלע"ד להסביר דבריהם הקדושים ע"פ מה דאיתא במס' קידושין (דף ל"ט ע"ב) וכן בסוף מס' חולין דתניא ר' יעקב אומר אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בלדה שאין תחיית המתים תלוי' בה כו' עד ודילמא מהרהר בע"ז הוה וכתיב למען תפוש את בית ישראל בלבם. איהו נמי הכי קאמר אס"ד שכר מצוה בהאי עלמא אמאי לא אגין מצותו עליה כי היכי דלא ליתי לידי הרהור עכ"ל הגמ'. עוד איתא בסוטה (דף כ"א ע"א) דמצוה בעידנא דעסיק בה אגוני ומצלי עיי"ש ופירשו דבשעת שעושה המצוה מצלת אותו מן העבירה עיי"ש בפירוש רש"י ז"ל. אלמא דהמצוה יש בכחה להציל את האדם בעת דעסיק בה. ואם תראה אדם שעושה מצוה ועבירה בפעם אחת תהי' מוכרח לומר דמסתמא לא עשה המצוה בשלימות ולכן לא הגינה עליה להציל מהעבירה. ונתבונן עוד בזה אם יתכן להיות

---

*) הגה"ה. ולענ"ד יש הרבה לפלפל בדבריו הקדושים דלענד"נ דאין לדמות זה למקוה. דשאני התם דחזקת הטומאה אשר על הטמא אינו עשוי להסתלק ממנו מעלמו בלי עשיית מעשה הטבילה וחזקת כשרות המקוה עשוי' להשתנות מעלמה וכמש"א רז"ל חסר ואתאי חסר ואתאי ועוד יש לה חזקה דהשתא דהרי חסרה לפניך. וכמו דמלינו גבי קטן שבא לפנינו כשהוא בן ט'. אע"ג דחזקה דמעיקרא יש לו לפחות מבן ט' דהא בשעה שנולד לא הי' ודאי בן ט' ובכל מקום עדיפא לן חזקה דמעיקרא מחזקה דהשתא. מ"מ הכא עדיפא לן חזקה דהשתא [עיין יבמות דף ס"ח ע"א ובתוס' שם ד"ה שבא כו']. והסביר לנו המהרי"ט ז"ל דלכן לא אלים לן חזקה דמעיקרא כ"כ יען כי גם בעת שאנו רואין ודאי שהוא פחות מבן ט' אנו יודעים כי בעוד שנה ושנתיים ויותר יהי' ודאי בן ט' ולכן כשיש לו חזקה דהשתא שהוא בן ט' אלים לן כאן חזקה דהשתא יותר מחזקה דמעיקרא עיי"ש. ולפ"ז גם במקוה כיון דדרכו להיות מימיו פוחתין והולכין וכמו שארז"ל חסר ואתאי. לכן חלישא חזקה דמעיקרא שלה ואזלינן בתר חזקה דהשתא. ובפרט דאית לי' להטמא חזקת טומאה דאינה הולכת ממנו אלא רק אם רחץ בשרו במים של מ' סאה ודאי דחזקה זו עדיפא ואלימא מחזקה דמעיקרא של המקוה. ולכן נשאר הטמא בטומאתו הקודמת. דהא חזקה דהשתא של המקוה מסייעת לחזקת הטומאה של הטמא ושניהם הם גדולים ועדיפים מחזקה דמעיקרא של המקוה. לא כן בהאי דינא הלא אית ליה חזקת כשרות וחזקה זו הויא חזקה אלימתא דהא אינה עתידה להתבטלה ממילא אא"כ האדם מבטלה בידים. וכ"ז שלא ראינו שבטלה בידים הוי חזקתה חזקה. וגם אחרי שראינו שבטלה אנו יכולין לומר דהשתא הוא דאיתרע והחזקות הללו אינן מכחישות זא"ז ועל הזמן שביניהם אנו יכולין להעמידה על חזקה הראשונה. ודאי דחזקה קמייתא עדיפא. מה תאמר שיש כנגד זה בהבהמה חזקת שאינה זבוחה. החזקה זו עתידה להתבטל וכמאמר ר' יוחנן בברכות (דף י"ז ע"א) סוף בהמה לשחיטה. וגם עתה הרי נתבטלה והרי היא זבוחה לפניך. ועל החשש שמא נשחטה לע"ז יש לומר דיש לה חזקה דאתיא מכח רובא. דהא רובא דרובא בהמות שישראל שוחטן אינן נשחטות לע"ז. וא"כ מכל הלין טעמים חזקת לדקות של השוחט בחזקה דמעיקרא דעדיפא מחזקת הבהמה שאינה זבוחה. וגם חזקה דאתיא מכח רובא בהשחיטה גופא של הבהמה יש לנו להכשיר הבהמה ואין לדמותו למקוה כנ"ל לכאורה. ודמיא להא דאיתא בחולין (דף י' ע"א) שאני התם דאיכא למימר הטמא טמא על חזקתו ואימא לא טבל. ה"נ העמד בהמה על חזקתה ואימר לא נשחטה. הרי שחוטה לפניך. ה"נ הרי טבל לפניך. הא אתיליד בי' ריעותא ה"נ איתייליד בי' ריעותא סכין איתרעאי בהמה לא איתרעאי עכ"ל הגמ'. והתם נמי איכא להסביר דבריהם הקדושים כמש"כ דהסכין נמי אינו עומד להתקלקל מעלמו ולכן חזקתו הבדוק דמעיקרא עדיף מחזקה דהשתא. ולכן אף דאתייליד בי' ריעותא. מ"מ חזקה קמייתא של הסכין עדיף מחזקה דהשתא דאיתרע ואמרינן דעתה בעלם המפרקת נפגמה. ומדחינן בזה גם חזקת שאינה זבוחה של הבהמה ואומרים הרי שחוטה לפניך. והנה לא מיבעיא לר"ח דודאי יש לנו לומר בדין זה דהאדם איתרעי בהמה לא איתרעי וכשר. אלא אפילו לר"ה דפליג התם וסובר דילמא בעור נפגמה ואסור. י"ל דס"ה דגם העור יוכל לפגום הסכין ולכן חלישא חזקה דמעיקרא של הסכין. אבל הכא בנידון דידן אין לנו במה לתלות דנעשה רשע גם מקודם ולכן אף לר"ה יש להעמידו על חזקת לדקות דמעיקרא. והנה בענין הזה יש הרבה דברים וחילוקי סברות ואין עת האסף פה מה שיש לדבר בזה וכבר האריכו בענינים האלו של חזקות הגאונים ראשונים ואחרונים ז"ל בספריהם:

להיות שע"י המצוה שעשה ילמוד מזה גופא שיעשה עבירה. לכאורה לא יתכן להיות במציאות כן. וכש"כ הוא דמה אם המצוה מגינה עליו שלא יעשה עבירה אחרת. כש"כ שהמצוה תגן על עצמה שלא תבא להאדם מכשול ותקלה על ידה ותתהפך המצוה לעבירה. ובדרך כלל אמר אביי בקידושין (ד' ה' ע"א) יאמרו כסף מכנים כסף מוציא סניגור יעשה קטיגור עיי"ש. וא"כ ומה התם דהקידושין והגירושין הם שני ענינים נפרדים ובכסף זה שהוא מכנים אינו מוציא אותה אלא בכסף אחר. מ"מ כיון דשם טיבעא חד הוא לא מסתבר לאביי לומר דיוציאה בכסף מטעם שאין סניגור נעשה קטיגור עיי"ש. א"כ כש"כ דלא מסתבר לומר דמהמצוה שעשה האדם יומשך שיעשה אח"כ עבירה ויהי' המצוה הכשר והזמנה להעבירה. ובודאי דהמצוה מגנת על עצמה ועל האדם שעשאה שלא יומשך להאדם שום עבירה ממנה. וכמרז"ל מצוה גוררת מצוה כו' ושכר מצוה מצוה כו' (אבות פ"ב). אבל לא שתגרור ח"ו עבירה. ואם תראה לאדם שעשה מצוה ונמשך על ידה עבירה תהי' מוכרח לומר דמתחילה כשעשה המצוה לא כיון לשם מצוה אלא לשם איזה פני' וכוונה אחרת שאין בה שום מצוה דאל"כ לא היה נגרר עבירה על ידה:

**אמנם** לרבא דאית לי' שם בשיטה דמצוה אפילו בעידנא דעסיק בה אגוני מגנא ואצולי לא מצלי מן עבירה ע"ש. ולדידיה יש לומר דגם בעת שעוסק במצוה ועושה עבירה ג"כ באותו זמן ובפעם אחת. אין ראי' ממה שעשה העבירה דגם המצוה אינה מצוה. אלא אמרינן דהמצוה שעשה הוי מצוה והעבירה הוי עבירה. וגם בהא דאין סניגור נעשה קטיגור לכאורה נראה דלא ס"ל לרבא דהא בקידושין שם מיאן רבא בסברתו דאביי בהא ולמד דאינה מתגרשת בכסף מוכתב לה עיי"ש שמפלפל הגמ' בזה הרבה איך אנו לומדים מזה ומקשה דאיצטריך לי' לדרשה אחרינא. וא"כ למה לי' ליכנס בדוחק ולא אמר בפשטות מסברתו דאביי (אף דבפשטות י"ל דניחא לי' יותר למידרש זאת ממש"כ בתורה) מ"מ י"ל לכאורה דאולי לא ס"ל בכל מילי דאין סניגור נעשה קטיגור *). ולפ"ז יש לומר דס"ל דיכול להיות חלילה דממצוה שעשה הוצמח עבירה ולדידיה אין להוכיח ממה שחשב אחר שחיטה לזרוק דמה לע"ז דמסתמא גם השחיטה לא היתה לשם מצוה אלא לשם ע"ז. די"ל דאהכ"נ דהשחיטה היתה לשם מצוה רק שאח"כ נעשה רשע וחשב לזרוק דמה לע"ז. וא"כ השחיטה כשרה דממה שחשב אחר השחיטה לע"ז לא נאסרה השחיטה למפרע:

**ולפ"ז** נלע"ד להסביר דבריהם הקדושים דלרבנן דקיסרי מספקא להו. די"ל דלרבנן דמתניתין דס"ל דלא אמרינן סתם מחשבת כותי לע"ז. א"כ כש"כ דלא אמרינן כן בישראל דליהוי בסתמא מחשבתו לע"ז. ולכן אע"ג דשמעינן לאחר שחיטה דחשב לזרוק דמה לע"ז מ"מ השחיטה כשרה לדידהו. וס"ל ג"כ כרבא דמצוה אינה מצלא מן העבירה אפילו בעידנא דעסיק בה. וגם לא ס"ל דאין סניגור נעשה קטיגור. ויוכל להיות דבעת השחיטה היתה כוונתו לשמים ואח"כ נכנס בו יצה"ר ונעשה רשע ואין להוכיח מסופו על תחילתו. אמנם לרשב"ג דמצינו דס"ל סברת הוכיח סופו על תחילתו. י"ל דס"ל כר"ח שם בסוטה דמצוה בעידנא דעסיק מציל אותו מן העבירה וכדעת ר' יעקב בקידושין דאם איתא דשכר מצוה בהאי עלמא אמאי לא הגינה שלא לבא לידי עבירה. וכן ס"ל כדעת אביי בקידושין דאין סניגור נעשה קטיגור. וא"כ אם באמת היתה כוונתו לשם מצוה היתה מגינה עליה המצוה שלא יכשל בה לחשוב אח"כ לזרוק דמה לע"ז ושתהי' מצות השחיטה הכשר והזמנה להעבירה. ומדחזינן דחשב אח"כ לזרוק דמה לע"ז הוכיח סופו על תחילתו דגם בשעת השחיטה חשב לע"ז. ולכן לא שייך זה לדין של חזקת צדקות ולכל מה שהערכנו לעיל. דלדידיה וע"פ סברות הללו וההוכחות הוא ודאי לנו שחישב גם בשעת השחיטה לע"ז. וכמו דאילו שמענו ממנו בשעת שחיטה שמחשב בפירוש לע"ז היתה השחיטה פסולה. כמו כן גם עתה הוא ודאי לנו דגם שחיטתו היתה לע"ז. וא"כ לרבנן מותרת אף באכילה דכיון שהשחיטה כשרה היתה אין ביכולת מחשבתו של אחר שחיטה לזרוק כו' או להקטיר כו' לאוסרה. ולרשב"ג אסורה אף בהנאה. דהא מוכח מסופו על תחילתו דגם השחיטה היתה לע"ז **):

**ויען** כי לרבנן דקיסרי הוה מספקא להו הלכה כדברי מי אם כרבנן דמכשרי אפילו באכילה. או כרשב"ג דאסר אפילו בהנאה. לכן לא אמרו בה לא איסור ולא היתר. ולכאורה יקשה מאד. דהן אמנם דמספקא להו הלכה כדברי מי ולא יכלו להתיר מספק. מ"מ היה להם להחמיר מספק ככל ספק דאורייתא דאזלינן לחומרא מספק. וכדאשכחן בב"ק (ד' נ"ט ע"ב) גבי ההיא מגרומתא דאתאי לקמיה דרב טרפיה ופטריה לטבח כו' ומסיק שם תרתי למעליותא דלא אכלך

---

*) הגה"ה. ומצינו דפליגי בכה"ג בברכות (דף כ"ט ע"א) דאביי ס"ל טבא לא הוי בישא וצדיק מעיקרו אינו נעשה רשע והוא בגוונא זה כיון דהי' צדיק וטוב עד היום והסניגור על עצמו אינו יכול ליעשות רשע וקטיגור על עצמו. ורבא ס"ל התם דטבא הוי בישא ויוכל להיות לדידי' דס"ל ג"כ דסניגור נעשה קטיגור. ואין כאן מקומו להאריך בזה:

**) הגה"ה. ובעמדי בהאי ענינא אעתיק מה של"ז להבין דעת קדשו של רבינו בה"ג ז"ל שכתב בהל' שחיטת חולין ז"ל והיכא דשחט ישראל לגוי בהמה לזרוק דמה לע"ז או להקטיר חלבה לע"ז אמרינן יוכיח סופו על תחילתו ואסור בהנאה עכ"ל [בד' קכ"ו ע"ד דפוס ווארשא]. ובענ"ד ל"ז להבין דהא משמעות פשט לשונו דשחט ישראל כו' „לזרוק" כו' או „להקטיר" משמע דחישב בשעת שחיטה שיזרוק דמה או להקטיר חלבה לע"ז דכן הוא הלשון והפשט בגמ' חולין (דף ל"ט ע"ב תניא כוותיה דר"י כ' עיי"ש) והאיסור הוא כסברת ר"י דמחשבין מעבודה לעבודה עיי"ש בגמ'. וא"כ למה מסיק רבינו ז"ל על זה דאמרינן יוכיח סופו על תחילתו. הלא בגמ' לא אמרו זה הטעם אלא למאן דאוסר בשחט סתם ואח"כ חישב לזרוק כו'. דבזה לא נאסר מחמת מחשבת הזריקה שהיתה אחר השחיטה כשרה. ולכן מוכרח מ"ד זה לומר דמוכיח סופו על תחילתו ואמרינן דגם השחיטה היתה לע"ז. או שחשב בשעת שחיטה לזרוק דמה לע"ז ונאסרה. אבל כששמענו ממנו בשעת שחיטה לזרוק דמה לע"ז. ע"ז אין אנו צריכין לשום הוכחה דאין לך הוכחה גדולה מזו ששמענו בפירוש מפיו בשעת שחיטה לזרוק דמה לע"ז ונאסרה משום דמחשבין מעבודה לעבודה. גם מה שהוסיף תיבת לגוי שכתב דשחט ישראל לגוי בהמה כו'. ג"כ ל"ז להבין מה השמיענו בזה וגם בגמ' ליתא תיבת לגוי ולומר דהשמיענו דגם במחשבת הגוי מיפסלה. זה ודאי קשה דהא זה מחשב וזה עובד לא אמרינן וכמש"כ רבינו ז"ל בעצמו שם באותו ענין. ואין לומר דס"ל לרבינו כדעת הרשב"א שמביא הטור ז"ל בסמוך בסי' ד' ז"ל. ואם חישב הישראל שיזרוק הא"י דמה לע"ז כתב הרשב"א ז"ל דפסולה ועיי"ש בב"י ז"ל מש"כ בטעמו וכתב דאסירה בהנאה עיי"ש [ועיין בב"ח ז"ל שמביא דהרא"ה ז"ל חולק ומתיר בזה] ועפ"ז היה אפשר לתרץ ולומר דרבינו מיירי שהישראל חישב שיזרוק הא"י דמה לע"ז ולכן הוסיף תיבת לגוי. ומלבד דזה דוחק ורחוק מכוונת רבינו ז"ל. הלא עדיין תשאר קושייתינו הראשונה. מש"כ בטעם האיסור דהוכיח סופו על תחילתו. הלא גם בלאו ההוכחה מסופו. מיפסלה מהשחיטה עצמה שחישב ע"מ שיזרוק הא"י דמה לע"ז. ובענ"ד ל"ז לתרץ ד"ק והעתקתי זאת בספרי אולי יזכני העליון וימציא לי איזה חכם וגאון שיתרץ דברי רבינו בטוב:

אלך ספק איסורא כו'. ועיי"ש בתוס' ד"ה מנעך כו' דמספקא ליה הלכה כדברי מי בהגרמה עיי"ש וכן הוא בכמ"ד. וא"כ גם כאן היה להם להחמיר מספק:

**ועוד** למה באמת נסתפקו בזה. נומ"כ אי ס"ל דכל מקום ששנה רשב"ג אפילו בברייתא הלכה כמותו היה להם לפסוק כוותיה דרשב"ג. ואי ס"ל דאין הלכה כמותו אפילו במשנה כש"כ בברייתא (עיין מלא הרועים בכללי ההלכה דמביא מחלוקת בזה) (ועיין עוד ביד מלאכי כללי כ' סי' ס"ז שהאריך בזה עיי"ש). היה להם לפסוק כרבנן וכמו דקיי"ל יחיד ורבים הלכה כרבים:

**ולכן** נלע"ד דכל זה הוקשה לרז"ל על רבנן דקיסרי למה באמת לא אמרו בזה בבירור ההלכה כדברי מי. ולכה"פ היה להם להחמיר מספק. ובא ר"ח ופירש טעמן משום כבודן דרבנן ור"א דמתניתין ומדתי ליה עד שבא רבינא ופירש משום כבודו דרשב"ג:

**והקשינו** לעיל מה שייך כבוד בדבר הלכה. ועתה בעת כותבי מלאתי למרן בעל בכור שור ז"ל בביאורו על מס' חולין שם שכתב ז"ל ולא מלינו בשום מקום בגמ' שהם חוששין שלא לומר ההלכה מחמת כבוד שלא בפניו. אדרבה היו אומרים אפילו בפניו אפילו לרבו כההיא דברכות (דף ל"ז) דקאמר ר"ע לר"ג רבינו אע"פ שאתה אומר כך כו' הלכה כרבים כו' עכ"ל. ועיין נדה (ד' ז' ע"ב) שארז"ל כל ימיו של ר"א היו עושין כר"י לאחר פטירתו של ר"א החזיר ר"י את הדבר ליושנו כר"א. בחייו מ"ט לא. משום דר"א שמותי הוא וסברי אי עבדינן כוותיה בחדא עבדינן כוותיה באחרנייתא. ומשום כבודו של ר"א לא מלינן מחינן בהו. לאחר פטירתו דמלינן מחינן בהו החזיר הדבר ליושנו עכ"ל. ולכאורה הלא מלינו קלת שעשו היפך ההלכה משום כבודו דר"א. אמנם התם טעמא רבה הי' להם כמבואר בגמ'. ויש להאריך בזה (ועיין בהליכות עולם שער ה' פ"א שכתב ואין הלכה כרשב"ג בטריפות עכ"ל. ולפ"ז יש לעיין בדין שלפנינו אם הוא דומה לשאר טריפות. או שדומה לאיסורי ע"ז דבזה הלכה כמותו. גם יש לדמות זה למה שמביא בספר הכריתות ז"ל בחלק לקט יוסף סי' נ"ח דהיכא דפליגי רב ושמואל בדבר הנוגע לאיסור ולממון עיי"ש. ועיין תוס' בבמ"ל (ד' כ"א ע"ב). וגם בזה הלא עיקר הפלוגתא דרשב"ג הוא בענין רק דהגמ' מדמה זה לזה. לכן י"ל דגם בטריפות כזה הלכה כמותו):

**ומה** שנלע"ד בזה לפי מה שהארכנו לעיל בטעם מחלוקת דרשב"ג ורבנן. דלרבנן דס"ל דמותרת באכילה. ע"כ ס"ל דבהשחיטה לא היה שום סמן של חשש פסול והיתה מלות השחיטה בשלימות. וא"כ לדידהו אם נאסור נהיה מוכרחים דלא די שלא היה מלות שחיטה אלא עוד היה בה עון של שחיטה לע"ז דהוכיח סופו על תחילתו. נמלא שנוגעים לפגוע בכבוד המלוה של שחיטה ולעשותה עבירה. ונעשה סניגור קטיגור. וכן להיפך לדעת רשב"ג דס"ל הוכיח סופו על תחילתו. דמתחילה היתה השחיטה לשם ע"ז. ולדבריו אם נכשיר הבשר ונאמר דהשחיטה היתה לשם מלות שחיטה. נעשה עבירה מלוה. וזה ג"כ פגם גדול להמלוה לומר על עבירה שהיא מלוה. ולכן רבנן דקיסרי אחרי שהיה ספק אללם הלכה כדברי מי. יראו לנפשם מלומר בזה ההלכה כדברי מי. ואפילו להחמיר מספק בכדי שלא יפגעו בכבוד המלוה. וזהו שפירשו ר"ח ורבינא מפני כבודן דרבנן ור"א או כבודו דרשב"ג. כוונתם בזה דלכל אחד אם יאמרו היפך דעתו. יהיו נוגעים בכבוד המלוה ויעשו המלוה לעבירה או להיפך. ומה שלא אמרו בפירוש משום כבוד דמלוה מפני שלא מלינו בהדיא במחלקותן שיזכירו מלוה או עבירה. ולכן לא הזכירו רק שמות התנאים במאי דפליגי. וכוונתם היה למה שכתבנו:

**אמר** הכותב לא נעלם ממני כי בעיני חכמי ישראל לא יקובל דבריי אלה וחיי הכותב כי גם בעיני היה זה לפלא ולבי היה מהסס לתרץ דבר הלכה בדרך דרוש. אך יען כי מאמר זה הוא ג"כ נופלא דרז"ל יראו לומר פסק הלכה מפני כבוד הכמים אשר לא מלינו כזאת בש"ס וכמו שמלאתי דגם בכור שור מקשה כן. ומפני חומר הקושיא תירלתי זאת בדוחק. ומ"מ לבי היה דואג בקרבי מפני מה לא אשיג לתרץ דבריהם הקדושים בטוב טעם ודעת. עד אשר זה זמן קרוב קודם ההדפסה פקח ד' את עיני ומלאתי למרן הרדב"ז שכתב קרוב לדברינו אלה על ענין אחר. ונעשה לבי שמח על שזיכני התונן דעת לכוין למרן הרדב"ז ז"ל:

**וז"ל** חלק שני סימן ב' אלפים רפ"ו. שאלת מי שיש לו תפילין לדעת ר"ת ז"ל ורולה לעשותם לדעת רש"י ז"ל אם יש בדבר חשש איסור. תשובה אע"ג שאין בזה לד פסול שהרי אפילו לדעת ר"ת לריך לכתוב אותם על הסדר ואין המחלוקת אלא בסדר הנתתן בבתים. מ"מ יש בדבר איסור מלד שמזלזל בכבוד כל בעלי סברא זו. שהרי לדעתם התפילין כשרים ופוסל אותם ומורידן מקדושתן ואין לך איסור גדול מזה. והרי לענין ילית שאין בו קדושה אלא מלוה לבד נחלקו רב ושמואל דרב ס"ל אין מתירין מבגד לבגד ושמואל אמר מתירין. אע"ג דקיי"ל בהא כשמואל. מ"מ לגבי תפילין דאית בהו קדושה יש לחוש לדברי רב דהא טעמיה דרב משום ביזוי מלוה. ואפשר דשמואל נמי מודה בהא לרב דאיכא ביזוי קדושה. ואפילו לטלית אחר נאה מן הראשון אסר רב. וכש"כ בנ"ד כו'. ואני נשאלתי ע"ז והוריתי שהדבר מותר. ובאותה הלילה הראוני בחלום שלא הוריתי יפה וחזרתי בי ועיינתי בדבר וראיתי שיש בזה זלזול בכל גאוני עולם ולכן אני גוזר אומר שאסור לעשות כן מן הדין מהטעמים אשר כתבתי עכ"ל. והנה מרן הרדב"ז ז"ל הביא סמך לד"ק לענין דינא מהא דרב ושמואל. אבל להא דכתב כי יש זלזול בזה לכל גאוני עולם ע"ז לא הביא שום סמך. אמנם לדברינו יש להביא סמך לד"ק גם בזה מהא דרבנן דקיסרי שלא אמרו לא איסור ולא היתר מפני כבודן דרבנן ורשב"ג:

**והפוסקים** הבאים אחריהם בים התלמוד כאשר ר"ו בעינם הבדולח ושפיר חזו איך דלרבנן דקיסרי ספוקי מספקא להו הלכה כדברי מי. ולא הכריעו בגודל חכמתם כחד מגהון לעשות מעשה כאחד מהם. ממילא נשאר הלכה בספק זבחי מתים ושפיר פסק הרמב"ם ז"ל דהוי ספק [זבחי] מתים וממילא אסורה אף בהנאה מספק. אמנם דעת רבינו ירוחם ומהרש"ל ז"ל הם ס"ל דבאמת הי' לנו לפסוק לגמרי כרבנן וכמו דקיי"ל בכ"מ יורה"כ וכדכתיב אחרי רבים להטות. דהא גם היכא דשנינו להדיא דעת רשב"ג במשנתינו איכא נמי דיעות אם קיי"ל כוותי'. עיין מלא הרועים שלייננו לעיל. ובפרט הכא דלא נזכר להלכה זו דעתו דרשב"ג בזה לא במשנה ולא בברייתא. רק דמלינו אשר רבינא הסביר לנו דעת רבנן דקיסרי דלכן מספקא להו ההלכה זו מפני שדימו דין זה לפלוגתת רשב"ג בעבדים אי אמרינן הוכיח סופו על תחילתו. ולפי הבנת דברינו בסברתם נראה דלפי ההלכה היו מכריעים ג"כ כרבנן דרבים נינהו. ורק משום המלוה שלא לפגוע בכבודו לא רלו לומר בזה היתר. ולכן סברי רבינו ירוחם ומהרש"ל ז"ל כי לפ"ז די לנו לאסור רק באכילה ולא בהנאה. ובזה לא יהי' נגיעה כ"כ גם בכבוד המלוה דהא אנו מחשבין אותה לקלת מלוה מה שמותרת בהנאה. [דהא בזבחי מתים גמורה אנו מחשבין השחיטה לעבירה גמורה לאוסרה אף בהנאה עיין דברינו בתשובה הקודמת בטעם דכשרים ששחטו ואחד חישב לשם דבר פסול] וכדמלינו גבי יי"נ דעע"ג דודאי יי"נ אסור בהנאה מה"ת. מ"מ בשתם ייגם לא אסרו אלא רק בשתיה ולא בהנאה

בהנאה מספק. ה"ה הכא נמי אין לנו לאסור רק באכילה ולא בהנאה. כן נלע"ד להסביר כוונת דבריהם ע"פ כל הדברים דלעיל ומלשון מהרש"ל ז"ל לפי מה שהעתיק מרן הט"ז מוכח ג"כ כדברינו דהא ז"ל. כיון דרבנן דפליגי על רשב"ג ס"ל דלא אמרינן הוכיח סופו על תחילתו וקיי"ל כרבנן א"כ הא דלא אמרו כאן היתר היינו משום כבודו דרשב"ג ע"כ שני בזה כו'. הרי לנו מוכח מלשונו דלא נחתו כאן בדין זה מדיני חזקות אלא רק מדין יחיד ורבים כו' ורק משום דרבנן דקיסרי חשו לכבודו של רשב"ג. ולדברינו הוא מטעם חשש כבוד המלוה ע"כ שני בזה:

**ועכ"פ** כל האריכות שהארכנו בהסבר מחלוקת דרבנן ורשב"ג וסברת רבנן דקיסרי. יבואר לנו מה שחידש מרן הט"ז ז"ל דאפילו אם אמר בפירוש תחילה ששוחט כאשר לוה ד' מ"מ מוכיח סופו על תחילתו שדעתו הוא שכך הוא המלוה לפי טעות שלו כו' עיין לעיל מה שהקשינו על ד"ק דלכאורה הוא תמוה מאוד מאין מצא מקום לחדש כזאת. אמנם לדברינו ניחא. דאחרי שראה הט"ז ז"ל דמרן הב"י ז"ל פסק כהרמב"ם ז"ל דהוי ספק זבחי מתים ואסורה גם בהנאה מספק. ולדידהו נראה דתפסו שיטת רשב"ג וסברתו לספק השקול לדעת ושיטת רבנן. וסברת רשב"ג הוכחנו לעיל דאינה במציאות דממלוה יבא לידי עבירה וסניגור יעשה קטיגור וכיון דחזינן דממלות השחיטה בא לידי עבירה לזרוק דמה לע"ז לכן אמרינן דמוכיח סופו על תחילת השחיטה שהיתה בעצמה לע"ז. או שכיון בהשחיטה לזרוק דמה לע"ז ומחשבין מעבודה לעבודה. א"כ הוא הדין והוא הטעם אף אם שמענו שאמר בפירוש ששוחט לשם השם. מ"מ כיון דחזינן שבא אח"כ לידי עבירה של זריקת דם לע"ז אמרינן ג"כ מוכיח סופו על תחילתו שלא הי' לשם מלוה. דאילו הי' לשם מלוה כמו שאמר לא הי' בא לידי מכשול עון כזה ע"י המלוה:

**אמנם** מרן הב"ח ז"ל דס"ל דהיכא שאמר מתחילה ששוחט לשם ד' מותר. סובר דלא מלינו שיאמרו רז"ל הוכיח סופו על תחילתו אלא רק היכא דשחט סתם ולא ידעינן היאך הי' תחילת כוונתו אז שייך לומר דהוכיח סופו על תחילתו. אבל כשאמר בפירוש ששוחט לשם ה' הלא אדרבה י"ל הוכיח תחילתו על סופו דהשתא הוא דאיתרע. ומחשבת פסול דאחר השחיטה אינה אוסרת ואפילו המעשה שאח"כ כגון שזרק דמה ג"כ אינה אוסרת:

---

## סימן טז.

### בדין שוחט לשם קדשים.

**סימן** ה' סע"א כתב המחבר ז"ל השוחט לשם קדשים שמתנדבים כמותם כו' שחיטתו פסולה כו' שחט לשם חטאת לשם אשם ודאי כו' שחיטתו כשרה עכ"ל. וכתב הט"ז ז"ל בסעק"ג ז"ל כיון שלא עבר עבירה ממילא עושה כן דרך נדבה והכל יודעים שאין אלו באים בנדבה ולא יחושו לדבריו כו' וכתב רש"ל בהגה"ה דכאן מיירי שאינו לפנינו אז אמרינן אוקי גברא אחזקתו אבל אם הוא לפנינו והאמר לנו בהדיא שהוא חייב חטאת פשיטא דאסור עכ"ל. ומו"ח ז"ל חולק עליו ואמר דאם איתא שעבר עבירה הי' מפורסם אלא ודאי שקורי משקר ע"כ. ונ"ל שיש חילוק בדבר אם הוא אומר שכבר איזה זמן עבר עבירה ודאי משקר דאם הוא אמת הי' כבר מוציא קול כדי שיתבייש ויתכפר. אבל אם הוא בענין שאפשר שלא נודע לו עד האידנא או שאפשר שעשאה האידנא ודאי אמת אמר והשתא קא מיכוין להתבייש עכ"ל הט"ז ז"ל:

**הנה** מה דמשמע מדבריו וכוונתו דמחלוקת מהרש"ל והב"ח ז"ל פליגי אף באומר לשם חטאת ס"ל ג"כ למהרש"ל ז"ל דאם אמר שחטא אסורה שחיטתו. ולענד"נ דאי אפשר לומר כן דהא אף בנודע שחטא לא מיפסל עד שיאמר זו לחטאתי. אבל אם אמר לשם חטאת לא מיפסל שחיטתו. ואיך יתכן לומר כשלא נודע שחטא רק מה שאומר עתה בפיו שחטא יפסל שחיטתו אף אם אמר לשם חטאת. ועל כרחינו לומר דגם הט"ז מודה דמחלקותם הוא רק היכא שאמר לשם חטאתי. וא"כ למה העתיק דברי מחלקותם על הרישא של דברי המחבר ז"ל דמיירי היכא שאמר לשם חטאת. והי' לו להביא דבריהם על הסיפא כשאמר זו לחטאתי וכמבואר בב"ח ז"ל שהביא דברי המהרש"ל על הסיפא של דברי הטור ז"ל דז"ל שם מצאתי בהגהות מהרש"ל הא דאמרינן שאם לא נדע שעבר עבירה כו' עיי"ש:

**גם** מה שחילק בין אם אומר שכבר איזה זמן עבר עבירה כו'. לענ"ד צ"ע להבין ד"ק דהא ביומא (דף פ"ו ע"ב) ס"ל לרב דבחטא שאינו מפורסם אסור לפרסם וע"ז כתיב אשרי וגו' כסוי חטאה. ור"נ ס"ל דבדבר שבין אדם למקום אסור לפרסם וכ"פ הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' תשובה הלכה ה' עיי"ש. אלמא דבעבירה שבין אדם למקום אסור לפרסם. ואף דכאן בחולין (דף מ"א ע"ב) ברש"י ז"ל ד"ה לא שנו כו' כתב ז"ל דמי שבא לידו דבר עבירה בשוגג אינו מחפה עליה כדי שיתבייש ומתכפר לו עכ"ל אמנם כבר הקשה עליו המג"א ז"ל בסי' תר"ז סעק"ב דהא בקרא כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה. ועוד קשה דבסוטה אמרינן שלא חלק הכתוב מקום בין חטאת לעולה שלא. לביישו. וי"ל דש"ה כיון שאמר לשם חטאתי חזינן שאינו מתבייש ול"ע עכ"ל. ולכאורה יש להקשות עוד על רש"י ז"ל מהא דאמר ר"ח שבא משמי' דרב בברכות (ד' י"ב ע"ב) כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עוונותיו ומביא ראי' משאול המע"ה שנתבייש מלהזכיר או"ת מפני שקטל נוב עיר הכהנים כו' עיי"ש. אלמא דהיפך הוא מי שמתבייש מלספר עוונו לאיש אחר טוב לו יותר שמוחלין לו כל עוונותיו. ואיך כתב רש"י דמי שחטא בשוגג אינו מחפה עליה כדי שיתבייש ומתכפר לו. ואולי יש לומר דכוונת רש"י ז"ל דאם נודע לאחרים שחטא בשוגג ושואלין אותו אם האמת כן הוא אז אינו מחפה עליה ומודה על עצמו שחטא כדי שיתבייש ויתכפר לו. ובזה מדוייק לשון אינו מחפה עליה. אבל אם לא נודע לאחרים את עוונו. ודאי שמתבייש מלספר ובזה יכופר עונו. ובשאול אע"ג שהי' נודע מעשה דנוב עיר הכהנים. מ"מ התבייש מלהזכיר האו"ת מפני הבזיון שיוזכר עוונו *):

**אמנם** על מרן הט"ז ז"ל שכתב דאם הוא אמת שכבר איזה זמן עבר עבירה הי' כבר מוציא קול כדי שיתבייש כו' כיון דמיירי שלא נודע לשום איש מכשול עוונו א"כ איך אנו אומרים שהוא בעצמו יוציא קול שחטא כדי שיתבייש ויתכפר הלא אדרבה כשמתבייש מלספר לאחרים את מכשול עוונו מוחלין לו כל עוונותיו. וגם איכא איסורא לפרסם את עונו וע"ז כתיב כסוי חטאה:

**והנה** בעצם המחלוקת של מרן המהרש"ל והב"ח ז"ל. אף כי לא זכיתי לעמוד לא בבית חדש ולא ביש של שלמה

---

*) הגה"ה. ועפ"ז יתורץ גם מה שהקשה המג"א ז"ל על רש"י ז"ל. ויתורץ ג"כ שלא יקשה לן דרב אדרב. דהא התם ביומא אמרו משמי' דרב דבחטא מפורסם כתיב מכסה פשעיו לא יצליח. והכא בברכות אמרו משמי' דרב דהמתבייש מלהזכיר עוונו מוחלין לו כו' ומביא ראי' משמע"ה והלא אללו הי' חטא מפורסם רק לפי דברינו ניחא בע"ה. ועיין בפנים יפות סדר וישב בפסוק וישב ראובן וגו' מש"כ על דברי המג"א ז"ל עיי"ש היטיב:

אחרי כותבי זה מצאתי בבכור שור ז"ל שם בביאורו על מס' חולין שכתב על דברי רש"י ז"ל איכא למידק מהא דאמרינן ר"פ

שלמה. ואין דעת קטן כמוני היום מכרעת בין הרים הגדולים. מ״מ אכתוב מה שנלע״ד בזה בע״ה. דהא לכאורה צריך להבין מה שהקשה הפרמ״ג ז״ל עליהם וז״ל. ולא הבנתי דודאי שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא. ואף לאחריני יש לאסור ומה בכך דשקר הוא הא ביש עדים שאומרים בהפך מדבריו שויא אנפשי׳ חד״א כמש״כ בסי׳ א׳ ה״ה כאן עכ״ל. וכן הקשה בעל גליון מהרש״א ז״ל על הא דכתב הב״ח ז״ל דאם איתא שעבר עבירה הי׳ מפורסם כתב ז״ל ק״ק וכי עדיף הוכחה זו מעדים דכמי אינו מועיל נגד הודאת בע״ד ושויא אנפשיה חד״א עכ״ל:

**ולכאורה** צריך להבין הלא קושיא זו יש לכאורה להקשות גם על סיפא דמתניתין דקתני השוחט לשם חטאת שחיטתו כשרה ולמה לא נאמר נמי אף אם לא נדע שחטא תהא אסורה מטעם דשויא אנפשיה חד״א. ומאיזה טעם וסברא לקחו לומר דשקורי משקר:

**ומה** שנלע״ד בע״ה בזה. דאיתא בנדרים (דף צ׳ ע״ב) האומרת טמאה אני לך תביא ראי׳ לדברי׳ כו׳. ומקשי שם בתוס׳ נימא דשויא אנפשה חד״א כו׳ וי״ל דכיון דיש לחוש שמא עיניה נתנה באחר יש כח ביד חכמים לעקור דבריה מכל וכל כו׳ עכ״ל התוס׳. ועיין בר״נ ז״ל שם שהביא מה שהקשו ע״ז מהא דאין ב״ד מתנין לעקור דבר מה״ת אלא בשוא״ת או אפילו בקום ועשה משום מיגדר מילתא להוראת שעה כו׳. ועיי״ש מה שרצה לתרץ ע״פ הא דארז״ל כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כו׳ ומקשה ע״ז הא תינח דאמרה לכשר נבעלתי. לנתין ולממזר מאי איכא למימר כו׳ עיי״ש. ומה שנלע״ד בע״ה בזה דהנה זה ידוע דכל היכא דשויא אנפשיה חד״א אם נתן אח״כ אמתלא לדבריו נאמן. עיין כתובות (דף כ״ב ע״א) גבי האשה שאמרה מקודשת אני ואח״כ קדשה את עצמה ונתנה אמתלא לדבריה ואמרו חכמים דנאמנת. וכן אם אמרה לבעלה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני ג״כ נאמנת עיי״ש ע״ב. ועיי״ש בתוס׳ ד״ה ואפילו דמייתי עובדא מאשת שמואל כו׳ עיי״ש. ודברי תוס׳ הנ״ל בנדרים הם עניים במקום זה ועשירים במקום אחר. דז״ל התוס׳ ביבמות (דף כ״ה ע״א) ואין לתמוה אמאי שריא כיון שאומרת טמאה אני לך שויא אנפשה חד״א דלפי שראו חכמים שנתקלקלו הנשים ליתן עיניהם באחר ורוב האומרת כן משקרות לכך נראה להם להתירן עכ״ל התוס׳ שם. וי״ל בכוונתם דכמו שאם היא בעצמה היתה נותנת אמתלא טובה על שאמרה טמאה אני והיינו רואים שהאמת כן הוא הלא היתה נאמנת. כמו כן עתה אנו נותנים עבורה האמתלא שהיא משקרת מפני שנתנה עיניה באחר ולכן אינה נאמנת ולא שויא אנפשה חד״א:

**ולולא** דמסתפינא מרבותינו הקדושים ז״ל הייתי אומר כי לא שייך בכאן שויא אנפשה חד״א. דהנה איתא בסנהדרין (ד׳ י׳ ע״א) אמר רבא פלוני בא על אשתי הוא ואחר מצטרפין להורגו אבל לא להורגה כו׳ והוא מטעם דאדם קרוב אצל אשתו עיי״ש וכן פסק הרמב״ם ז״ל בפי״ב מהל׳ עדות הל״ב. ואנכי מעודי נסתפקתי בזה אם הוא נאסרת עליו אם לא. מי אמרינן כיון דאינו נאמן בעדותו עליה להורגה אינו נאמן עליה אף לאוסרה עליו. או דילמא דאמרינן שויא אנפשי׳ חד״א ואע״ג דאינו נאמן בעדותו להורגה מטעם דהתורה פסלה את הקרוב לעדות ואדם קרוב אצל אשתו. מ״מ לאוסרה נאמן מטעם דשויא אנפשי׳ חד״א. דהא מיירי ודאי שמעיד שזינתה עם פלוני ברצון ובהתראה דאל״כ הלא בלא״ה לא מיקטלא והנה הא ודאי דהדעת נותן דאסורה עליו דאף דלא הביאו הפוסקים בהאי דינא להדיא איך הוא הדין אם מותרת לבעלה או אסורה עליו. ורק הרמב״ם ז״ל הביא מימרא זו לענין עדות בהל׳ עדות פי״ב הל״ב עיי״ש. ולגבי איסור בהל׳ אישות לא הביא דין זה. מ״מ יש ללמוד שהוא מן המפורש מהא דכתב הרמב״ם ז״ל בהל׳ אישות פכ״ד הל׳ י״ז ז״ל מי שראה אשתו שזינתה או שאמרה לו אחת מקרובותיו או מקרובותיה שהוא מאמינם וסומכת דעתו עליהם שזנתה אשתו בין שהי׳ האומר איש או אשה כו׳ ה״ז חייב להוציאה ואסור לו לבא עליה ויתן כתובה כו׳ עכ״ל. ולפ״ז הלא ודאי גם אם בא להעיד עם אחר על פלוני שבא על אשתו במזיד ובהתראה לשניהם. אף שאינו נאמן בעדותו על אשתו להורגה מטעם שאדם קרוב אצל אשתו. אמנם לאוסרה ודאי דנאמן ואסורה עליו דהא שויא אנפשיה חד״א:

**אולם** אח״כ התבוננתי דאולי י״ל דזה תליא במחלוקת דאיתא בב״ב (דף קל״ד ע״ב) בעל שאמר גירשתי את אשתי. למפרע [היינו שאמר שכבר גירשה] לא מהימן. להבא [היינו שאמר שהיום גירשה עיי״ש ברשב״ם ז״ל] נאמן. איבעיא להו אמר למפרע מהו להימוניה להבא מי פלגינן דיבורא או לא פלגינן דיבורא. רב מארי ורב זביד חד אמר פלגינן וח״א לא פלגינן. מ״ש מדרבא דאמ״ר איש פלוני בא על אשתי הוא ואחר מצטרפין להורגו. להורגו ולא להורגה בתרי גופי פלגינן בחד גופא לא פלגינן עכ״ל הגמ׳. ולפ״ז הלא גם בנידון דידן למ״ד דאף בחד גופא פלגינן שפיר יש לומר לגבי אשתו נמי פלגינן דיבורא דלהורגה לא מהימן ולאוסרה עלי׳ מהימן. אבל למ״ד דבחד גופא לא פלגינן דיבורא. א״כ הלא גם בזה נהי דפלגינן דיבורא מפלוני לאשתו ואמרינן דעל פלוני מהימן ועל אשתו לא מהימן. אבל על אשתו גופיה למימר דלהורגה לא מהימן ולאוסרה מהימן דזה הוי בחד גופא הלא למ״ד זה לא פלגינן דיבורא. וכמו דאינו מהימן להורגה כן לא נאמין דבריו אף לאוסרה. ובשלמא היכא דלא בא רק לאוסרה עליו דנוכל להאמין ולקיים כל דבריו ועדותו עליה. וכגון דליכא עוד עד אחר עמו או שהי׳ בלא התראה דגם שבא עליה לא מיקטל. אז שפיר מהימנינן לי׳ בכל דבריו ונאסרת עלי׳. אבל אם בא עם עוד עד אחר עמו ושניהם מעידים שהתרו בהם ועל הבא עליה מקבלינן עדותם ומיקטל על ידם רק על אשתו לא מהימן מטעם דאדם קרוב אצל אשתו. וא״כ למ״ד דבחד גופא לא פלגינן דיבורא י״ל דכמו שאינו נאמן להורגה כן אינו נאמן אף לאוסרה עליו. וכה״ג איתא בתוס׳ סנהדרין (דף ט׳ ע״ב) ד״ה ואין אדם כו׳ אחרי שהאריכו לאוקמי כמה מקומות בש״ס למ״ד דבחד גופא לא פלגינן כתבו ז״ל. ותדע דאם הי׳ כהן נשוי אחותו והוא ואחר מעידין שפלוני בא עליה סברא הוא לרבא דמצטרפין להורגו אבל לא להורגה אפילו לאוסרה על בעלה אע״פ שנאסרת באונס עכ״ל התוס׳. הרי לפנינו דהתוס׳ כתבו להדיא דכיון דאינו נאמן האח על אחותו להורגה אינו נאמן ג״כ לאסרה דלא פלגינן דיבורא בחד גברא. אע״ג דאם האח הי׳ מעיד בעצמו על אחותו שזינתה הי׳ נאמן עליה לאוסרה על בעלה וכמש״כ הרמב״ם ז״ל לעיל או מקרובותיה שהוא מאמינם כו׳ ה״ז חייב להוציאה כו׳ מ״מ עתה

אלו נאמרין (דף ל״ב ע״ב) אומר אדם כו׳ ופריך עלה מדאמרינן מ״מ תיקנו תפילה בלשון כו׳ שהרי לא חלק כו׳ [וזהו הקושיא דמקשה מג״א ז״ל שהבאנו לעיל] י״ל דודאי ראוי לאדם לפרסם כמ״ש רש״י כאן רק דלא רמינן עליה בעל כרחו שמחויב לפרסם כו׳ עיי״ש. ולא זכיתי להבין דברי קדשו מש״כ דודאי ראוי לאדם לפרסם כו׳ הלא כתיב כסוי חטאה וכל מה שהבאנו לעיל. גם מה דשקיל וטרי שם בגמרא להקשות על זה יקשה לכאורה לד״ק. ויש לתרץ גם לדבריו. אך יען כי אינו נוגע כ״כ לדינא להענין שאנו עסוקים עתה לכן קצרתי והנלע״ד כתבתי לדעת רש״י ז״ל. ועיין במטה אפרים סי׳ תר״ז באלף למטה אות ח׳ מה שכתב בענין זה וכ״כ בשע״ת סי׳ הנ״ל:

עתה שבא להעיד עליה עם עוד עד אחד להרגה אינו נאמן אף לאוסרה משום דלא פלגינן דיבורא בחד גברא [ואולי יש לחלק ולומר דהרמב"מ מיירי שהבעל מאמינם וכמש"כ להדיא. וע"י שמאמינם שויא אנפשי' חד"א והתוס' מיירי שאינו מאמינם אך זה דוחק לענ"ד]. ועוד דהא התוס' מיירי שיש עוד עד א' להאת ובשני עדים א"צ לנאמנות הבעל. וכאשר נעמיק בענין עוד נלע"ד דאפילו למ"ד דבחד גופא נמי פלגינן דיבורא ג"כ אינה נאסרת על בעלה ע"פ עדותו. דהנה ז"ל הריב"ש ז"ל בסי' שנ"ע עיי"ש שכתב באמצע התשובה ז"ל. כדאמר רבא הכי בפ"ק דסנהדרין גבי פלוני רבעו לרצונו דהוא ואחר מצטרפין להורגו ולא פסלינן סהדותיה משום רשע דהא קאמר שהוא נרבע לרצונו כדסבר רב יוסף התם אלא אמרינן אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע ופלגינן דיבורא דמהימני ליה במאי דקאמר שפלוני רשע ולא במאי דקאמר שהוא נרבע לרצונו. ולא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. דלגבי עצמו לא שייך בי' עדות כלל אלא הרי הוא כאלו לא העיד כלל על עצמו והויא כההיא דמכות (ד' ו' ע"א) גבי נמצא אחד מהם קרוב או פסול דמקשינן עלה אלא מעתה הרוג יציל רוצח יציל. ומהדרינן יקום דבר במקיימי דבר הכתוב מדבר. כלומר דהיינו העדים שהם נקראים מקיימי דבר אבל הוא שמעיד על עצמו לא מקיים דבר הוא כו' עכ"ל. עיי"ש מה שהאריך בזה:

**עוד** הביאו רבינו הרא"ש ז"ל בפ"ק דמכות וכל האחרונים המדברים בענין זה דפלג"ד מש"כ הראב"ד ז"ל בטעם והסבר הדבר דפלג"ד ז"ל. משום דדבר הנוגע לעצמו אינו בגדר עדות ולא נוכל לקבל והנוגע לחבירו מקבלינן. והיינו דלא פלגינן המשמעות מלשונו. רק אף דלא פלגינן המשמעות מ"מ הנוגע לעצמו אינו בגדר עדות והנוגע לחבירו מקבלינן. וממילא אף באומר אני זניתי עם אשתך ג"כ נאמן לאוסרה. כן הביאו האחרונים ז"ל משמו. וכן הביאו לשון פירוש המשניות לרמב"ם ז"ל מש"כ בסוף נדרים וז"ל לפי שעיקר אצלינו פסק ומוסכם עליו בכל התורה פלגינן דיבורי' ר"ל שאנו נאמינהו הדבר בעצמו לאיזה ענין שיהי' ולא נאמינהו לענין אחר עכ"ל. הרי לנו מבואר מדברי כולם דלגבי עצמו לא שייך בי' עדות והוי כאילו לא העיד כלל על עצמו. וכודאי דהכי נמי לגבי אשתו דהוי כעצמו וכגופו ג"כ הוי כאילו לא העיד כלל עליה. ובשלמא כשאמר הבעל גירשתי את אשתי בזמן חדש ימים מקודם. ס"ל להאי מ"ד דפלגינן דיבורא ומהימן דגירשה להבא מהיום ולא על למפרע דבזה לא משוי נפשי' ולא לאשתו רשיעא ודבריו יכולים להיות אמת רק דאינו נאמן למפרע מטעם דאינו בידו עיי"ש בב"ב (ד' קל"ד ע"ב) אבל להבא דבידו לגרשה מהיום ולכן שפיר מהימן. אבל כשמעיד פלוני בא על אשתו שבא בעדותו לשויה לרשיעא ושזינתה במזיד ובהתראה דמפלגינן דיבורי' שמצטרף עם העד השני להורגו ולא להורגה דלגבי דידה הוי כאילו לא העיד כלל. וא"כ איך נוכל אח"כ להפליג דבריו עוד אף לגבי דידה ולומר דנאמן דזינתה ונאסרת עליו אך לא בהתראה ואינה מיקטלה. הלא מתחילה כשאנו מצרפין עדותו של הבעל לגבי פלוני אנו מוכרחין לומר דמה שהעיד שבא על אשתו הוי כאילו לא העיד כלל על אשתו דאל"כ הוי נמצא אחד מהם קרוב דעי"ז נתבטל גם העדות הרחוק. ואח"כ נאמר דפלגינן דיבורא והוי כאילו העיד על אשתו שזינתה אך לא בהתראה. ולכן נלע"ד דאף למ"ד דפלגינן דיבורא אפילו בחד גופא. מ"מ בנידון דידן מודה דאין מפליגין בדיבורו כ"כ ואינה נאסרת עליו ע"פ עדותו ודיבורו:

**ויש** לומר עוד דעד כאן לא פליגו דס"ל להאי מ"ד דבחד גופא נמי פלגינן דיבורא. הוא דוקא בתרי דיבורי כגון התם דהבעל אומר בר"ח סיון גירשתי את אשתי בר"ח ניסן דהם שני דיבורים. דהא אם לא היה אומר רק גירשתי את אשתי כתם. היינו מפרשין דבריו וכוונתו שגירשה היום והיינו מוקמינן אותה בחזקתה עד היום שהיתה בחזקת א"א. ומה שהוסיף הבעל לומר בר"ח ניסן. זהו עוד דיבור אחר. ולכן ס"ל להאי מ"ד דאפילו בחד גופא רק שהם שני ענינים פלגינן דיבורא ומהימן להבא ואינו נאמן לשעבר. וכן העדים שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון דנראה מדברי התוס' (ד' ט' ע"ב) ד"ה ואין כו' דלהאי מ"ד פלגינן דיבורא ואמרינן שהיו אנוסים מחמת נפשות ולא מחמת ממון. התם נמי שני דיבורים הם. דהא אם היו אומרים סתם אנוסים היינו. הלא יש לפרש שהיו אנוסים מחמת נפשות כדי לאוקמינהו אחזקת כשרות דמשום ממון לא משוי נפשייהו רשעים ולחתום שקר. ולכן כשהוסיפו בדבריהם לומר מחמת ממון נחשב כדיבור אחרת. וס"ל להאי מ"ד דפלגינן דיבורא ואמרינן שהיו אנוסים מחמת נפשות ולא מחמת ממון:

**ומש"כ** שם בתוס' ז"ל וכן פלוני רבעו לרצונו. אין לפרש דלא מהימן במאי דקאמר לרצונו. אלא פלגינן דיבורא לומר שרבעו לאונסו. דא"כ הוה פלגינן דיבורא בחד גופא. ובמקצת מהימן אהאי גופא ובמקצת לא מהימן. אלא פלגינן לומר שרבע אבל לא שרבעו עכ"ל. והנה התם הלא הוי חד דיבורא שאמר שרבעו. ולכאורה נראה מדבריהם דלמ"ד זה דפלגינן דיבורא בחד גופא. פלגינן נמי אפילו בחד דיבורא. דבזה הוי חד דיבורא וכמו שנבאר לקמן מהתוס' דכתובות. אך זה אינו. דהתם הלא תרי גופי הם הרובע והנרבע. ולכן כמו שמפרשים התוס' למ"ד דלא פלגינן בחד גופא. ומ"מ התם פלגינן שרבע אבל לא שרבעו והוי פלגינן בתרי גופי. כן י"ל גם למ"ד זה דאף אם נאמר דס"ל דבחד דיבורא לא פלגינן. אך בזה פלגינ' דהוי תרי גופי:

**וממה** שכתב רבינו הרא"ש ז"ל בפ"ק דמכות אות י"ג י"ד יש להסביר הדבר יותר. דז"ל שם איבעי' וטוביה קריביה דערבא הוו סבר ר"פ למימר גבי לוה ומלוה רחוקים נינהו א"ל ר"ה בריה דר"י אי ליתיה ללוה לאו בתר ערבא אזיל כו' וא"ת וליהמניה לגבי לוה שלא פרע ולא ניהמניה לגבי ערב דפלגינן דיבורא. מידי דהוה אההיא דפ"ק דסנהדרין (דף ט') פלוני רבעני לרצוני הוא ואחר מצטרפין להורגו דפלגינן דיבורא דאדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע. וכן בפ' זה בורר (ד' כ"ה) בר בניתום אסהידו ביה תרי חד אמר קמי דידי אוזיף וח"א לדידי אוזיף בריביתא ופסליה רבא לבר בניתום משום דאדם קרוב אצל עצמו ומהימנינן ליה דאוזיף בריביתא ולא לדידיה. וכן ביבמות (דף כ"ה) עד שבא ואמר הרגתי לבעלה של אשה זו משיאין אותה ומהימנינן ליה שנהרג ולא שהוא הרגו. הכ"נ לפלוג דיבוריה וליהימניה לגבי לוה ולא לחיובי ערב. ויש מתרצין דלא דמי. התם הני סהדי לאיחיובי גברא או למיפסליה קאתו הלכך בעיקר העדות שהם אומרים שרבע או שלוה בריבית נאמנים. ובמה שאומר לדידי מילי אחריתא נינהו ולא מקבילנא מיניה. אבל להאמינם לחייב הלוה ולא הערב אי אפשר כיון שיש שטר שהוא הערב עכ"ל. המורם מדברי רבינו ז"ל כיון דיש שני ענינים שנוכל להפרידם זה מזה אז אמרינן פלגינן דבורא אפילו בדיבור אחד. כגון פלוני רבעני. הרי העדות על שני ענינים א' על פלוני. ב' עליו. אמרינן שעל פלוני נאמן ועליו אינו נאמן אע"פ שאמר בדיבור אחד. ומובן עתה ביתר ביאור מה שחילקו בין חד גופא להיכא דיש תרי גופי. דכיון דעדותו נאמר על שני גופים הוו שני ענינים. ואמרינן על ענין זה נאמן וע"ז אינו נאמן. אבל בחד גופא ובחד דיבורא כגון הכא שהיה מוכרח לומר בעדותו על אשתו שזינתה במזיד ובהתראה. דהא הבעל ועד האחר באו להעיד עליה ועל הבועל למיקטלינהו. ואם נרצה להפליג בדברי הבעל על אשתו ולומר דמהימן שזינתה ברצון ונאסרה עליו. אבל לא בהתראה ואינה מיקטלת.

דזה הוי פלגינן דיבורא בחד גופא וכחד דיבור וזה לא מצינו לשוט מ"ד דס"ל הכי. ולכן מסתבר דגם המ"ד זה מודה דבחד גופא וכחד דיבורא לא פלגינן ואינה נאסרת עליו ג"כ ע"פ דיבורו ועדותו. [ויש להעיר בזה עוד מהא דיבמות (דף קי"ז ע"ב) אמרה מת בעלי ואח"כ מת חמי תנשא ותטול כתובתה וחמותה אסורה. מ"ט חמותה אסורה לאו משום דאמרינן לא בעלה מיית ולא חמיה מיית והא דקאמרה הכי כו'. אלמא אע"ג דלגבי חמותה דלא מהימנא אמרינן לא בעלה מת כו'. מ"מ לגבי דידה דמהימנא אמרינן דמהימנא דמת בעלה. אלמא דפלגינן דיבורא בשני ענינים. אך י"ל דהתם אין שייך לפלגינן דיבורא ול"ע]:

**שוב** ראיתי בכתובות (דף י"ח ע"ב) בתוס' ז"ל ד"ה ואין אדם כו' שהקשו שם נמי כקושייתם בסנהדרין דלעיל וכתבו שם לחד תירוצא ז"ל. א"נ שאני הכא דמחמת ממון או מחמת נפשות הוי פירושא דאנוסים היינו הלכך לא פלגינן דיבורא אבל לרצונו ובא על אשתו הוי דיבור בפני עצמו עכ"ל. כאן לא ביארו לאיזה מ"ד כתבו כן. והנה אף כי בתחילת ההשקפה נראה לכאורה מתחילת דבריהם היפך ממש"כ לעיל. אך יש לפלפל בזה בע"ה. רק זאת מצאנו דגם הם ז"ל ירדו לחלק בין היכא שיש לחלק הדברים אז אמרינן פלגינן דיבורא. והיכא שאין לחלק דבריו לא פלגינן דיבורא וכמש"כ:

**ואבתי** חל עלינו חובת הביאור למה לא תיאסר עליו מעדות של העד השני. דהא גם הוא מעיד שפלוני בא על אשתו של זה. והבעל ודאי מאמין לדבריו דהא גם הוא מעיד כמוהו דאשתו זינתה. וא"כ הלא תיאסר עליו מחמת העד וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שהבאנו לעיל. אפילו אם רק א' מהקרובים מעיד עליה שזינתה והבעל מאמין לדבריו נאסרת עליו. ולא ראיתי א' מהפוסקים שיכתבו בדין זה שנאסרת על הבעל. ואין לומר דנלמד סתום מן המפורש בק"ו או במה מצינו. דהא גם הבעל עצמו שאומר אשתו זינתה ובא רק להוסרה עליו שויא אנפשיה חד"א ונאסרת עליו. ומ"מ הארכנו בע"ה לבאר מה שנלע"ד דיש לחלק ביניהם ולומר דבזה אינה נאסרת. דכמו שאינו נאמן עליה להרגה. כן אינו נאמן להוסרה עליו והוי כאילו לא העיד עליה כלל. ולפ"ז נעיין בהאי דינא אולי יש לומר דגם ע"פ דברי העד השני נמי אינה נאסרת על בעלה:

**ונלע"ד** לומר דבאמת אינה נאסרת גם ע"פ העד והוא מתרי טעמי. א) אחרי שהארכנו להוכיח מדעת הראשונים ז"ל שכתבו דעדותו של הבעל שהעיד על אשתו שזינתה במזיד ובהתראה לא הוי עדות כלל והוי כאילו לא העיד עליה דאל"כ הוה מיבטל גם עדות של העד מטעם נמצא א' מהם קרוב. ומוכרחין אנו לפלוג דיבורו ולומר דפלוני בא על אשה אחרת ולא על אשתו וכמש"כ כן התוס' והראשונים ז"ל דלעיל. א"כ הלא אנו מוכרחין לומר דפלגינן דיבורא של העד האחר ג"כ ותפסינן דבריו שפלוני בא על אשה אבל לא על אשתו של זה. דאל"כ תהיה עדותן עדות מוכחשת. דהא ודאי צריכין העדים לידע עם מי זינה הפלוני שמעידין עליו שבא על א"א וכשהם מתניתין דהיו בודקין שארז"ל דשואלין אותם מכירין אתם אותו כו'. ואותו לאו דוקא דודאי צריכין להכיר גם אותה. דאם אינן מכירין אותה הלא יכול להיות שהיא פנויה או נכרית דלא מיקטיל על אשר זינה עמהן *):

**ובודאי** נלע"ד דאם יעידו העדים על א' שזינה עם א"א רק א' מעיד שזינה עם אשת ראובן והשני מעיד שזינה עם אשת שמעון ומכחיש לאותו העד שאמר שהיא אשת ראובן אלא היא אשה אחרת ואשת שמעון היא. נלע"ד פשוט דהיא עדות מוכחשת. דנחזי אנן אילו באו שני עדים והעידו על פלוני שהרג נפש אחת מישראל. רק א' מעיד שהרג את ראובן. והשני מעיד שהרג את שמעון **). ודאי דלר"ש דס"ל בסנהדרין (דף ע"ט ע"א) נתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור. וכן פסק רבינו הרמז"ל פ"ד מהל' רוצח הל"א דהוו עדים מוכחשים. דעל כרחך האחד מעיד שנתכוין להרוג את ראובן והרגו. והשני מעיד שנתכוין להרוג את שמעון והרגו [דאם לא כיון לכל אחד כפי עדותו הלא בלא"ה פטור הרוצח]. וא"כ הלא לדברי עד האחד שהתכוין להרוג את ראובן. אפילו יהיה האמת כדברי עד השני שהרג את שמעון ג"כ פטור. וכן להיפך לדברי עד השני שנתכוין לשמעון. אפילו אם יהיה האמת כדברי הראשון שהרג לראובן נמי פטור. דהא נתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור לדעת ר"ש וכדקיי"ל כוותיה [ועיין סנהדרין דף י' ע"א אמר רבא פלוני בא על נערה המאורסה כו' עיי"ש פרש"י וחידושי הרמ"ה ז"ל דאף שלא הזכירו שם של המנאפת עדותן קיימת ואם הוזמו נהרגין ומשלמין עיי"ש]. ולכן נלע"ד דבכגון זה ודאי דהעדים הוו מכחישין זא"ז ועדותן בטילה:

**ולפ"ז** נלע"ד דגם בהחקירה אשר עמדנו עליו הדין כן. דאם באו שנים והעידו על פלוני דזינה עם א"א רק דהם מכחישין זא"ז דא' אומר דהיא אשת ראובן. והשני אומר שהיא אשת שמעון. נראה דמצטרפין עדותן. כיון דשניהם מעידין על גוף אחד אשר הפלוני זינה עמה ולדברי שניהם היא אשת איש. ואין נפקותא לדינא אם היא אשת ראובן או אשת שמעון ולכן יש לומר דמצטרפין עדותן ונהרגין הנואף והנואפת וכמש"כ בהגה"ה גבי רוצח כה"ג ***):

**אמנם** אם מכחישין העדים בזה דאחד אומר שפלוני זינה עם אשת ראובן. והב' אומר דזינה עם אשה אחרת שהיא אשת שמעון. הלא ודאי דהוי הכחשה גדולה ביניהם. דהא הם מכחישין זא"ז בעצם הגוף של המנאפת וליכא אלא עד א' על אשת ראובן שזינתה והב' על אשת שמעון ובודאי לגבי המנאפת בטלה עדותן. וקיי"ל דעדות שבטלה מקצתן בטלה כולה. וכיון שנתבטל העדות לגבי דידה. כן ודאי דנתבטל עדותן לגבי הנואף נמי. אף דאין לנו נפקותא לדינא

---

*) הגה"ה. ומה שכתב שם הרע"ב ז"ל דמכירין אותו קאי על ההרוג עיי"ש. ל"ז להבין מה דחקו לפרש כן דפשטות לשון המשנה נראה דקאי על ההורג. וכן הוא ברמב"ם ז"ל בהלכות סנהדרין פי"ב הל"א עיי"ש. ומ"מ האמת כן הוא דצריכין להכיר גם ההרוג. ואולי כוונתו הוא ע"פ שארז"ל שם בגמ' (דף מ' ע"ב) ת"ר מכירים אתם אותו עכו"ם הרג ישראל הרג כו'. וקמפרש הרע"ב ז"ל דשאלה א' היא. ולענד"נ דשתי שאלות הם:

**) הגה"ה. לא שמכחישים דזה אומר שהנהרג היה ראובן והשני אומר שהנהרג היה שמעון. אבל שניהם מודים ומעידים על גוף א'. דבכה"ג ששניהם מעידים על גוף אחד מסתבר לומר דמצרפין עדותן ונהרג ההורג דהא הרג לאותו הגוף שכיון עליו. וגם העדים מעידים שהרג אותו הגוף שכיון לו רק שאחד מהם טעה בשמו של הנהרג וחייב ההורג מיתה אף לר"ש. ועיין בהפלאה ז"ל כתובות (דף ע"ו ע"א) בביאורו על התוס' ד"ה פרעט לזורק כו' מש"כ בענינים כאלה לדעת ר"ש. רק אנו מדברים בפנים היכא דהעדים מכחישים זא"ז בגופו של הנהרג דזה אומר שהיה ראובן וזה אומר שהיה שמעון:

***) הגה"ה. ואולי י"ל בזה דדמי לבדיקות דאם בדקו אותן אם היו התאנים שחורות או לבנות וכדומה דקיי"ל דאם הכחישו זא"ז בזה דעדותן בטילה [עיין סנהדרין (דף מ' ע"א) וברמב"ם ז"ל פ"א מהל' עדות ה' ו' ובפ"ב הל"א] ואם העידו העדים שפלוני זינה עם א"א זו תחת התאנה וא' אומר שהתאנים היו שחורות והשני אומר לבנות הי' עדותן בטילה. וכן אם א' אומר

לדינא לגבי דידי' בין אם זינה עם אשת ראובן ובין אם זינה עם אשת שמעון. מ"מ מיבטלה העדות לגבי שניהם דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה:

**ומלבד** כל זה יש לומר דגם לגבי הנואף הוו העדים מכחישין זא"ז דהא אמר רבא בסוטה (דף ח' ע"א) [ובסנהדרין דף מ"ה ע"א איתא דאמר רבה] גמירי דאין יצה"ר שולט אלא במה שעיניו רואות. ובודאי כשהאדם רואה זו אשר נתגבר יצרו עליה, יכול להיות דלאשה אחרת לא יתגבר עליו היצה"ר. ולגבי אשה זו שנתגבר יצרו עליה הוא מקבל התראה ומתיר עצמו למיתה עליה. אבל לאשה אחרת אף אם יתגבר יצרו עליה. מ"מ יכול להיות דאם מתרין בו למיתה לא הי' מתיר עצמו למיתה עליה כי לא גדלה תשוקתה כ"כ בלבו ואינה בוערת בקרבו יופי'. ואף אם אחת נאה מחברתה. מ"מ לבו ותאותו גדולה לחברתה יותר מלד שנשאה חן בעיניו יותר או מפני שהוא גם בה יותר. וא"כ הלא אף אלל הנואף הוו העדים כמכחישין זא"ז דהא לדברי העד דזינה עם אשת ראובן יכול להיות דלאשת שמעון לא גברה תאותו ולא הי' עושה בה מעשה זימה וכן להיפך לדברי העד השני. ולכן ודאי דהדעת נותן בפשיטות דאין מצרפינן העדות אף לגבי דידי' היינו הנואף. ואף כי לא מצאתי דין זה בפוסקים מ"מ כתבתי הנלע"ד. והנה לפי מה שהארכנו לעיל והבאנו דעת הראב"ד והריב"ש ז"ל דלכן מצרפינן עדות הבעל לעדות האחר להורגו. ולא אמרינן כיון שאדם קרוב אצל אשתו ואינו נאמן להורגה הוי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. הוא מטעם דפלגינן דיבורו ואמרינן שהנואף זינה עם אשה אחרת ולא עם אשתו של זה העד. וא"כ אם נתפוס דברי העד האחר דזינה עם אשתו של זה העד. הלא יהיו כמכחישין זא"ז אף לגבי פלוני. דהא עדות של בעלה אנו מוכרחין לומר דזינה עם אשה אחרת. ומעדות של זה האחר נאמר דזינה עם אשתו של זה. אלא ודאי דפלגינן דיבורו של אותו העד האחר ואמרינן דזינה עם אשה האחרת שאנו תופסים לפי עדותו של הבעל. וא"כ הלא אין כאן עדות כלל על אשתו של זה העד וכיון דאין כאן עדות הלא למה תיאסר עליו. ועיין שו"ת רמ"ע מפאנו סי' כ"ו בד"ה ועל השנית כו' מש"כ בכללי התראת ספק:

ב) **ועוד** זאת שנית. הלא ארז"ל בפסחים (דף קי"ג ע"ב) ג' הקב"ה שונאן כו' והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי כו' ורב פפא אלקיה לזיגוד על שהעיד יחידי על טובי' מטעם שעבר על לא יקום עד אחד באיש ואת לחודך אסהדת בי' שם רע בעלמא קא מפקת בי' כו'. ולפ"ז הלא מאחר דמסלקינן עדות הבעל מעל אשתו דאל"כ הוי נמלא אחד מהן קרוב. וא"כ הלא לא נשאר עליה אלא עד האחר והוי עד אחד עליה. ואם נאמר דמקבלינן עדותו עליה הלא עושה מעשה רשע שמעיד יחידי על אשתו של זה וקרא כתיב לא יקום עד א' באיש. ואין אדם עושה עצמו רשע. אלא ודאי דפלגינן דיבורא גם של העד השני ואמרינן דגם הוא מעיד שפלוני זינה עם אשה אחרת אותה שבעלה זו מעיד עליה. ורב תודה להחונן לאדם דעת כי סברא כזו מצאתי להגאון בעל אמרי בינה ז"ל שכתב כן. דז"ל בהל' עדות סי' מ' ד' ע"ד עמוד ג' ד"ה והא דקי"ל לתומים כו' וגם לדברי הסמ"ג קרא דלא יקום עד א' באיש הוא ללאו שלא יעיד עד א' על חבירו שעשה עבירה היכא דליכא אחר עמו. ובודאי איירי ע"כ דזה שאומר דפלוני רשע אותו העיד מקודם דבזה אפשר דחבירו שמעיד ג"כ כן שלרלונו הי' אינו עובר בלאו דלא יקום נגד חבירו כיון שהודה מעלמו שכן הוא, וא"כ איך מעיד חבירו עמו. אם אמת הוא הוא רשע ואינו רשאי ללרף עמו בעדות אחת אף אם אמת הוא הדבר. אלא ודאי דגם בזה פלג"ד ומקבלין עדותו שפלוני רשע. אבל לא מה שאמר שלזה האיש רשע לרלונו דזה דבר הנוגע לעלמו שאומר שעשה שלא כד"ת להעיד עם רשע ביחד עכ"ל *):

**וברוך** החונן דעת כי מצאתי אחר שנים רבות לרבינו מהרי"ק ז"ל שכ"כ. דז"ל בשורש ל"ג [גבי שוחט שהעיד עליו עד א' ששחט שלא כהוגן והוא מכחישו] כי לענ"ד

אומר דכלים של הנואף והנואפת היו שחורים והשני אומר דלבנים היו עדותן בטילה עיי"ש במשנה וברמז"ל. אף דאין נפקותא כ"כ לדינא ולמעשה העבירה. מ"מ כיון שמכחישין זא"ז בבדיקות בטלה עדותן. ולכאורה י"ל גם בזה דא' אומר שהיא אשת ראובן. והב' אומר שהיא אשת שמעון. ג"כ תתבטל עדותן דלא גרע משאר בדיקות דכשמכחישין זא"ז בטלה עדותן. אך נלענ"ד דיש לחלק דשאני התם דמכחישין זא"ז במה שראו בעת עשיית העבירה בעושי העבירה במלבושיהן. וכן אם מכחישין זא"ז בהמקום שעשה העבירה כגון שעשו העבירה תחת התאנה ובדקו ב"ד את העדים והכחישו זא"ז במראה התאנים או בעוקציהן לכן הוי שפיר הכחשה. דמזה ראי' שאחד מן העדים לא ראה שפיר על עושי העון ובטלה עדותן. אבל בכה"ג דנידון דידן שכוונו בעדותן שפיר בהנואף והנואפת בכל החקירות והדרישות והבדיקות. רק שא' מן העדים טעה וסבר עליה שהיא אשת שמעון ובאמת היא אשת ראובן או להיפך אשר מזה אין שום שינוי לא לעצם העבירה ולא להתראה דהא אין לריכין להתרות אותה תדע שאתה אשת ראובן או אשת שמעון ואסורה את לזנות ואם תזנה תידון בחנק. כי מה לן להזכיר בההתראה אשת מי היא. אלא רק לריכין לומר לה הלא אשת איש את וכו' ולכן אף אם את"כ מכחישין העדים זא"ז זה אומר שהיא אשת ראובן וז"א אשת שמעון נלע"ד דהדעת נותן דלא הוי הכחשה. ויען כי לע"ע לא מצאתי גילוי לזה הדין ודאי. ע"כ ל"ע בזה. ועיין לח"מ סוף פ"א מהל' עדות:

*) הגה"ה. ועיינתי בסמ"ג ז"ל במנין הלאוין סימן רי"ג אחרי שהביא שהמעיד יחידי עובר על לא יקום עד א' כו' כתב ז"ל ומה שמצינו בקידושין (דף ס"ו ע"א) באותו סומא שהעיד שלית שזינתה אשתו א"ל מר שמואל אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה ולא גער בי' מר שמואל על מה שהעיד ביחידי. ובפ' הניזקין (דף נ"ד ע"ב) גרסינן ההוא דאתא לקמיה דר' אמי א"ל ס"ת שכתבתי לפלוני אזכרות שבה לא כתבתים לשמן. ובפ' הכותב (דף פ"ה ע"א) דאמרה לו בת רב חסדא לרבא ידענא בה בההיא איתתא דחשידא אשבועתא ולא גער בה. יש לומר הפרשת איסורא שאני עכ"ל הסמ"ג ז"ל. ואנכי בענ"ד ל"ז להבין ד"ק. דהא ז"ל הגמ' שם בפסחים (דף קי"ג ע"ב) א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי מהו למימרא ליה לרביה למסנייה א"ל אי ידע דמהימן לרביה כבי תרי לימא ליה ואי לא לא לימא ליה עכ"ל הגמ'. וכיון דאי מהימן ליה כבי תרי לריך נמי מהימן לרבו. לכן י"ל דהשליח ידע דמהימן אלל מר שמואל כבי תרי לכן הי' מותר לו לומר למר שמואל. ואף אם השליח לא ידע דמהימן ליה כבי תרי. י"ל שלא ידע הדין דאסור לחד למיסהד והי' סבור שמותר ומה שלא גער בו שמואל י"ל דבאמת הי' מהימן אצלו כבי תרי. ולכן אמר לסמיא ג"כ דאי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה כו':

ומה שהקשה מכתובות מבת רב חסדא דאמרה לרבא כו' ג"כ לא זכיתי להבין ד"ק דהא התם לאו בתורת עדות אתיא עלה דהא איתתא לא חזיא לעדות וכמש"כ שם בתוס' ד"ה מרענא כו' ז"ל כמו בת ר"ח שלא היתה בת עדות כו' עיי"ש. ורק מבים דקים ליה לרבא בגיה דלא משקרא לכן אפכה לשבנגדה. והיינו כמו שאם בעיני רבא עלמו היתה האשה חשודה על השבועה. ודאי דהי' מהפך השבועה לשכנגדה אע"ג דלא הי' כאן עדות כלל. כן אחרי שאמרה אשתו עליה שהיא חשודה והי'

קים

לענד"נ אין לפסול אותו השוחט מעדותו של אותו העד שהרי דבר פשוט הוא שאין עד א' נאמן היכא שהלה אין שותק אלא מכחישו וכדפריך תלמודא בקידושין (דף ס"ה) ותסברא עד א' בהכחשה מי מהימן. ולא עוד אלא שאלמלא הטעם דאפרושי מאסורא הי' לו ללקות לאותו העד בהוציאו ש"ר על אותו שוחט משום לא יקום עד א' באיש וגו' כמש"כ אהאי דטובי' חטא וזיגוד מינגיד עכ"ל הצריך לעניננו [ועיין לעיל סי' ב' שתירצנו ד"ק מהקושיא שהקשה עליו בעל משל"מ]. הרי לנו מבואר מרבינו ז"ל כדברינו. דכיון דאנו מסלקין עדות הבעל מעל אשתו. אנו מוכרחין לסלק גם עדות השני מעל אשתו ונמצא שאין עליה עדות כלל ואינה נאסרת עליו ג"כ:

**ומה** שכ' הרמז"ל דנאסרת על בעלה ע"פ ע"א ואפי' ע"פ אשה ואפי' ע"י אחד מהקרובי' התם איירי שלא באו אלא לאוסרה דבזה נאמנים ומותרים להעיד ומקבלין עדותן: ואחרי אשר עזרנו החונן דעת לבאר בכל מה שכתבנו. נחזור עתה בעזרו למה שעמדנו בו בתחילת דברינו. ונחזי אנן לפי מה שביארנו דהיכא שנתבטלה עדותו מאיזה טעם שהוא לא אמרינן שויא עליה חתיכה דאיסורא. וכל היכא דאמרינן אין אדם עושה עצמו רשע וכן כשאמרינן אדם קרוב אצל אשתו ואינו נאמן עליה להורגה אז לא מהימן גם לעשותה רשעה ואז לא אמרינן ג"כ שויא אנפשי' חד"א ומותרה לבעלה. וכמתיק הדבר עוד. לפי מש"כ בתוס' ר"י הזקן ז"ל בקידושין (דף ס"ו ע"א) סוף ד"ה כבי תרי ז"ל ומסתברא דהא דאמרינן שויא אנפשי' חד"א ה"מ היכא דליכא סהדי אבל איכא סהדי דליכא איסורא מותר עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז ודאי כיון דהתורה פסלה עדותו שמעיד על עצמו שעשה איסור מטעם שאין אדם משים עצמו רשע. ולכן שפיר אנן סהדי דלא חטא והוי כמו דאיכא סהדי דליכא איסורא ומותר:

**ולפ"ז** האשה שאומרת טמאה אני לך ושזינתה ברצון. איך נאמר שתהא נאסרת ע"י דיבורה לבעלה. הלא כיון שאין אדם משים עצמו רשע אנן סהדי דשקורי משקרת וליכא איסורא ולא שויא אנפשה חד"א נמי. וגם אם אומרת נאנסתי י"ל ג"כ דשייך בזה אין אדם משים עצמו רשע ואף באשת כהן תהא מותרת. עיין בשב שמעתתא ש"ו פ"ה שכתב שם מש"כ בספרו קצה"ח סי' ל"ה סעק"ד דכל שאומר שעשה שלא כדין אמרינן אין אדם משים עצמו רשע עיי"ש. והכא גבי עריות נהי נמי דאם נאנסה פטורה וכדכתיב ולנערה לא תעשה דבר לצעקה וגו' ואין מושיע לה. אמנם לכתחילה ודאי שהיא מחוייבת למסור נפשה ע"ז דהא גילוי עריות הוי מהשלשה שיהרג ואל יעבור. וכמש"כ התוס' בסנהדרין (דף ס"א ע"ב) ד"ה רבא אמר כו' ז"ל אע"ג דבפ' בן סורר (ד' ע"ד) אמר בעכו"ם יהרג ואל יעבור י"ל נהי דחייב למסור עצמו לכתחילה מ"מ היכא דלא מסר א"ע לא מיחייב מיתה עיי"ש. ולכן עתה שאומרת שנאנסה ולא מסרה נפשה הלא אנו צריכין לומר אין אדם משים עצמו רשע ולא תהא נאמנת גם על אונס [דבאשה ג"כ אמרינן אין אדם משים עצמו רשע כמש"כ הר"ן בשם הראב"ד ז"ל בפ' המדיר גבי מאכילתו שאינו מעושר עיי"ש]:

**אך** לפי מש"כ התוס' כתובות (דף ג' ע"ב) ד"ה ולדרוש כו' דאשה אינה מחוייבת למסור למיתה יען כי קרקע עולם היא עיי"ש מחלוקת ר"ת ור"י בזה. ל"ע דברינו אלה בזה ולא תקשה על דברינו מהא דאר"פ בנדרים (שם) בדיק לן רבא אשת כהן שנאנסה יש לה כתובה כו' ואמרינן לי' מתניתין היא האומרת טמאה אני לך יש לה כתובה במאי עסקינן אילימא באשת ישראל אי ברצון כלום יש לה כתובה כו' ואלא באשת כהן כו' אלא לאו באונס וקתני יש לה כתובה. ולכאורה יקשה לפי דברינו למה לי' להגמ' להוכיח דליכא למימר דמיירי ברצון דא"כ מי אית לה כתובה. הלא מזה גופא הוה לי' להוכיח דמי מיתסרא עליה דאאמע"ר ואינה נאמנת *). אמנם אחר העיון אין זה קושיא. חדא דהא הי' צריך לי' להשיב ולהוכיח על מה שבדק לו ושאל ממנו. ורבא שאל מר"פ אי יש לה כתובה וע"ז השיב לו והוכיח ממתניתין דמיירי רק באשת כהן וקתני יש לה כתובה. ועוד הלא לפי דברינו דגם בנאנסה אמרינן דאאמע"ר ואינה נאסרת. א"כ אם הי' אומר אם באשת ישראל וברצון מי נאסרה הא אין אדם משים עצמו רשע. ולפי דברינו הי' צריך לומר גם באשת כהן ובנאנסה מי נאסרה הא אין אמע"ר. וא"כ אלא במאי מיירי מתניתין דקתני לפי משנה ראשונה דנאסרה ויוצאת ונוטלת כתובה. והיינו מוכרחין לומר דמתניתין דמשנה ראשונה אתיא כהאי תנא דר' יהודא דס"ל הכי ביבמות (דף כ"ה ע"א) גבי הרגתיו כו' ועיי"ש בגמ' דלחד אוקימתא ס"ל דאדם משים עצמו רשע. והיינו מוכרחין לומר דגם משנה ראשונה ס"ל כר"י דאדם משים עצמו רשע ודלא כהילכתא. או שהיינו מוקמינן טעמא דמשנה ראשונה דאף דמן הדין אינה נאסרת מטעם דאין אדם משים עצמו רשע. מ"מ אסרוה חכמים מצד התקנה וכמש"כ הר"ן ז"ל במתניתין שם. והי' מאריך מאד ואכתי לא הי' מסיק תוכן כוונתו למידק ממתניתין ולפשוט מה דבדיק לי' רבא באשת כהן שנאנסה אם יש לה כתובה. ולכן הוכיח בקיצור תוכן הענין מה שהי' להוכיח ממתניתין דיש לה כתובה כן נלענ"ד בהסבר הגמ'. ולכן נפלאה דעת מקטן כמוני את הראי' שהוכיח בעל שיבת ציון ז"ל מגמ' זו למה שפסק הנוב"י ז"ל דלהפריש מאיסורא אמע"ר עיין בהגה"ה שהבאתי דבריו הקדושים **):

ולפ"ז

---

קים לי' לרבא באשתו דלא משקרא. לכן נעשית האשה היא חשודה גם בעיני רבא ולכן הפכה לשכנגדה. והוא ע"פ שאמר רבא בפסחים שם דאי מהימן אצל רבו כבי תרי שרי לומר לו:

אמנם מה שהקשה מהא דגיטין סופר שאמר ס"ת שכתבתי לפלוני אזכרות שבה לא כתבתי לשמן ולא גער בו ר' אמי. זה לא זכיתי להבין כלל מה עדות הי' שם ועל מי העיד. הלא לא העיד אלא על עצמו שהוא בעצמו עשה העון שלא כתב האזכרות לשמן. ומה שייך בזה לאו דלא יקום עד א' באיש. ומה שייך לומר בזה מה דהשיב ר"פ לזיגוד דכתיב לא יקום וגו' ואת לחודך אסהדת ביה שם רע בעלמא קא מפקת ביה ולכן נגדיה. הלא גם השם רע הוא מוציא על עצמו ומה שייך לגעור עליו בזה. רק שצריך לעיין אם יש לו דין נאמנות ע"ז אם לא כיון שיצאה הס"ת מידו בחזקת כשר ועתה אינה בידו. וכמו שאמר לו ר"א נאמן אתה להפסיד שלך ואינו נאמן אתה להפסיד ס"ת. אבל מה שייך איסור דלא יקום והוצאת ש"ר. והחונן לאדם דעת יחנני להבין דעת קדשו של מאורן של ישראל בעל הסמ"ג ז"ל:

*) הגה"ה. ות"ל כי מצאתי להגאון בעל שיבת ציון ז"ל שכתב בסי' כ"ג ד"ה אך כו' ושהקשה כן והוכיח מזה ראי' למר אביו בעל נוב"י ז"ל שכתב דהיכא דקאמר בדרך תשובה ולאפרושי מאיסורא כגון הכא שרוצית להפריש את בעלה ממנה אחרי שנאסרה עליו לא אמרינן בזה אאמע"ר עיי"ש. ולענ"ד דאולי י"ל כמש"כ בפנים דאה"נ דהגמ' הי' יכול לומר כן רק שהשיב כענין מה ששאל ממנו:

**) הגה"ה. והנה מה שהבאנו לעיל מש"כ בתוס' ר"י הזקן ז"ל דהיכא דאיכא סהדי דליכא איסורא מותר ולא אמרינן שויא אנפשי' חד"א. וחידשנו לפ"ז דגם היכא דאמרינן אאמע"ר אמרינן דשקורי קא משקר ואנן סהדי דלא עשה העבירה

ולכן

**ולפ"ז** הלא אדרבה לפי משנה אחרונה שאמרו דאין האשה נאמנת לומר טמאה אני לך שפיר. דהא בין באשת ישראל שאומרת שזינתה ברצון ובין באשת כהן שאומרת נאנסתי. שייך לומר אאמע"ר ואינה נאמנת וכמו דקיי"ל בכל דוכתי דאין אדם מע"ר. וכיון דאאמע"ר א"כ אנן סהדי דשקורי קא משקרא ולא עשתה שום עבירה מהזנות ולכן לא הויא נמי שויא אנפשה חד"א וכמו שהבאנו לעיל בשם תוס' ר"י הזקן ז"ל. כן נלע"ד בע"ה לתרץ מה שהקשו התוס' והר"נ ז"ל משויא אנפשה חתיכה דאיסורא. ומה שנתנה המשנה אחרונה הטעם דלכן אינה נאמנת לומר טא"ל דאמרינן עיניה נתנה באחר. ולא אמרה הטעם בפשטות דלכן אינה נאמנת משום דאאמע"ר. י"ל דהשמיענו בזה מש"כ החוות יאיר בתשובה דאשה שהודית בחולי' שזינתה ואח"כ נתרפאה דאסורה לבעלה. והשמיענו מתניתין דלא אמרינן אאמע"ר אלא רק כשאינו אומר דרך וידוי ותשובה. אבל כשאמר דרך וידוי ותשובה וחרטה מהימן *). וזהו שהשמיענו במתניתין דדוקא כשאמרה סתם אז אינה נאמנת דאז תפסינן לכללא דאאמע"ר. ומה שאומרת כן הוא מטעם שעיניה נתנה באחר. אבל אם אומרת כן בשעת חולי' ואומרת זאת מטעם וידוי ותשובה וחרטה. אז נאמנת. ות"ל כי מצאתי גם למרן החת"ס ז"ל חיו"ד סי' ד' שדייק כן לפרש כוונת המשנה כמש"כ. ואף כי ביתר הדברים כתב הוא ז"ל להיפך. מ"מ כתבתי מה שנלע"ד בזה:

**וטעם** משנה ראשונה שאמרו דנאמנת כשאומרת טא"ל. י"ל דס"ל דאדם משים עצמו רשע וכדעת ר"י דיבמות כמו שכתבנו לעיל. או שהוא מצד התקנה וכמו שהביא הר"נ ז"ל שם ז"ל. ואחרים אירלו דמשנה ראשונה לא דינא קתני דמדינא ודאי אין האשה נאמנת לומר טא"ל להפקיע עצמה מבעלה שהיא משועבדת לו אלא משום דהא מילתא דטא"ל כסיפא לה תקינו במשנה ראשונה להאמינה כו' עיי"ש. רק דהם כתבו דלכן מדינא אינה נאמנת מצד שהיא משועבדת לו. ולענ"ד כתבנו דאינה נאמנת מטעם דאאמע"ר ואף באנוסה שייך אאמע"ר דהי' לה למסור נפשה על זה:

**ובדרך** זה אפשר לתרץ גם מה שהתחלנו בביאור דברי הב"ח והט"ז ז"ל. דאיתא במס' בכורות (דף כ"ג ע"א) ובע"ז (ד' י"ג ע"א) וכמ"ד. אין מקדישין ואין מחרימין ואין מעריכין בזה"ז כו' וכן פסק הרמב"ם פ"ח הל"ח מהל' ערכין. ועיי"ש בע"ז ע"ב בתוס' ד"ה ונשחטי' כו' אם חייב אשחוטי חוץ בזה"ז. ואחרי שהארכנו בענין דאין אדם משים עצמו רשע ואין אנו מאמינים דבריו ואמרינן דשקורי קא משקר. לפ"ז הלא מבואר לנו בפשטות מה שארז"ל דהיכא שלא נודע לנו שחטא ואמר זו לשם חטאת אמרינן דדרך שחוק והיתול אמר כן. וא"כ ממילא צריך להיות דאף היכא דאמר בעצמו שחטא וע"ז הביא חטאתו ג"כ אין אנו מאמינין לו. כיון דאם הי' כדבריו הלא עבר על אין מקדישין בזה"ז ואשחוטי חוץ ואאמע"ר. וגם לא אמרינן בזה דשויא אנפשי' חד"א דהוי כאילו ידוע לנו שמשקר. ולכן או דזה הוי כאמתלא טובה עבורו וכמש"כ בתחילת דברינו בהסבר דעת התוס' ז"ל. והיינו שאמר כן בדרך שחוק והיתול וכל היכא דאיכא אמתלא לא אמרינן דשויא אנפשי' חד"א. או כמו שהארכנו בע"ה ע"פ דעת ר"י הזקן ז"ל דהיכא דאיכא עדים דלא עשה עבירה לא אמרינן נמי דשויא אנפשי' חד"א. והכא נמי כיון דאאמע"ר אנן סהדי דשקורי משקר ורק דרך שחוק והיתול אמר כן ואין עליו חד"א ואף היכא דאמר שחטא אמרינן נמי דזה גופא אומר דרך שחוק והיתול. דהא בעשיית העבירה נמי אין אנו מאמינים לו מצד דאאמע"ר. ורק היכא שנודע לנו שחטא ואומר זו לחטאתי אסרוהו חכמים מצד מראית העין. כמו בדברים הבאים בנדר ובנדבה דאסרום מפני מראיה העין. דאף שאין אנו חושדין אותו ששחט בהמת לשם עולה ועבר אשחוטי חוץ. מ"מ אסרוהו מפני מראית העין. ואף דעת מרן הטור ז"ל שכתב דאיכא למיחש שמא עתה הקדישו. ופירשו הפו"ד והט"ז ז"ל דכוונתו שהאמת כן הוא. אמנם לענד"נ שדעת הטור ז"ל נמי שהרואים יאמרו כן. וכן פירש הב"ח ז"ל דעתו בזה. אבל אין אנו חושדין אותו בכך מטעם דלעיל. ולכן היכא שנודע לכל שחטא ואמר זו לחטאתי יש לאסרו מפני מראית העין. אבל היכא שאין אנו יודעין שחטא רק מה שאנו שומעין ממנו עתה שאומר שחטא. אמרינן דגם זה אומר בדרך שחוק והיתול ומותר. וטעם זה מספיק שלא נאמר דשויא אנפשיה חתיכא דאיסורא. והנלע"ד כתבתי:

**ועדיין** נשאר לנו לבאר ולתרץ מה שהקשו הפמ"ג והגליון מהרש"א ז"ל אמאי לא נאמר דשויא אנפשי' חד"א כיון שאומר שחטא ואמר זו לחטאתי אמאי מותר גם לדידי' ולא אמרינן שויא אנפשי' חד"א. והלא אף ביש עדים שמכחישין אותו ומותרת לכו"ע מ"מ לדידי' אסורה דשויא חד"א כמש"כ בסי' א' סעי"ב. והכא נמי כן. עיין בדבריהם הקדושים שהניחו זה בקושיא. אמנם לפי מה שהארכנו לבאר דכל היכא דמשים עצמו רשע בדיבורו אז מסלקינן דיבורו מכל וכל מטעם דאאמע"ר והוי כאילו לא אמר כלל. וא"כ הלא בפשטות אינו דומה כלל דין זה להתם. דהכא כשלא נודע שחטא ואומר שחטא וזו לחטאתי וכן אפילו לפי דין המשנה שנודע שחטא ואומר זו לחטאתי. הלא משים עצמו רשע במה שאומר שחטא וגם עתה במה שמקדיש ושוחט קדשים בחוץ. ולכן כיון דקיי"ל דאאמע"ר אינו נאמן בדיבורו ואמרינן דשקורי משקר ומהתל והוי כאילו לא אמר כלל ולא שויא אנפשי' חד"א. אבל בהאי דינא דהתם שפיר י"ל שויא אנפשי' חד"א. דז"ל המחבר ז"ל סי' א' סעי"ב השוחט בפני עדים בהמה לנכרי וכשבא ישראל לקנות ממנה אמר לא תקנה ממנה כי לא שחטתיה אינו נאמן ומיהו לדידי' אסורה דהא שויא אנפשי' חד"א עכ"ל [ומקור האי דינא הוא מתשובת הרשב"א ז"ל עיי"ש בב"י]. והנה בזה הלא לא נעשה רשע במה שאמר שלא שחטה. כי איזה איסור עושה אם לא שחטה. ואדרבה גם עתה שראו עדים ששחטה והוא

---

ולכן לא אמרינן נמי שויא אנפשי' חד"א. ולכאורה יקשה על דברינו ממש"כ התוס' יבמות (דף כ"ה ע"ב) בד"ה לימא כו' ז"ל תימה דהכא לר"י לית לי' פלגינן דיבורא ולקמן בפ' החולץ (דף מ"ז ע"א) אמרינן ההוא דאתא לקמיה דר"י א"ל נתגיירתי ביני לבין עצמי א"ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה יכול לפסול את בניך אלמא פלגינן דיבורא. ומיהו י"ל דהתם לא מטעם עדות נאמן אלא הא דפסלינן היינו לאוסרו בבת ישראל דשויא אנפשי' חד"א עכ"ל. ולכאורה לדברינו יקשה כיון דאאמע"ר ושקורי משקר א"כ איך שויא אנפשי' חד"א. אמנם זה אינו דהא לדבריו שנתגייר בינו לבין עצמו הרי הוא עדיין עכו"ם ובעכו"ם אמרינן דעושה את עצמו רשע. כן מצאתי להגאון הגדול מרנא ורבנא הרב חח"מ ז"ל שכ"כ בספרו הטהור שדי חמד חלק קונטרס הכללים מערכת א' אות רס"ג שמביא שם דבעכו"ם אמרינן אדם עושה עצמו רשע לכן הוא נאמן במה שאומר שנתגייר בינו לבין עצמו וכיון שנאמן ממילא אסור לכל בת ישראל להנשא אליו:

*) הגה"ה. ועיין בספר הנחמד שדי חמד בחלק קונטרס הכללים במערכת א' אות ל"ד שם ערך לפנינו שלחן והביא כל דעות ראשונים ואחרונים המדברים בזה. ועיי"ש עוד מה שהביא באות כ"ט. ל"ג. פ"ט. ל'. ל"א. קס"ט. ק"ע. רס"ג ש"ז. שכ"ד. שכ"ה. שכ"ו. שכ"ז. מענין אאמע"ר:

והוא אומר שלא שחטה. יש להצדיק דיבורו ולומר דכוונתו שלא שחטה יפה דהיינו ששהה או דרס וכדומה עיי"ש בט"ז ובש"ך ז"ל אשר אם באמת מתרץ דיבורו ואומר כי כוונתו הי' במה שאמר שלא שחטה הוא מפני שלא שחט יפה הרי נאמן לאוסרה אף לגבי אחרים. רק עתה שעומד בדיבורו שלא שחטה כלל ומכחיש את העדים אמרינן דלגבי אחרים אינו נאמן. אבל לגבי עצמו ודאי דנאמן דלחוב לעצמו קיי"ל דהודאת בע"ד כמאה עדים. ובפרט כי יש לתרץ דבריו שאמר שלא שחטה כוונתו שלא שחטה שפיר ששהה או דרס דהוי כאילו לא שחטה כלל אשר בזה אין יכולין העדים להכחיש אותו. לכן שפיר מועיל עדותו לגבי עצמו ושוי אנפשי' חד"א. דהא בדיבורו שאומר שלא שחטה אינו משים עצמו רשע בכך:

**ולדברינו** ניחא נמי שלא תקשה לן מה שנראה לכאורה דדברי הרשב"א הללו סותרים. למש"כ ר"י הזקן ז"ל דהיכא דאיכא עדים דליכא איסורא לא אמרינן שאחד"א. והכא בדברי הרשב"א הלא איכא עדים דשחט ואמאי אמרינן דשוי אנפשי' חד"א. אמנם לדברינו אין אנו צריכין לומר דפליגי אהדדי אלא יש לומר דכאן גם ר"י הזקן ז"ל יודה להרשב"א ז"ל דהא כאן י"ל דדברי שניהם אמת דשחט ולא שחט וכאמור. ולכן לגבי אחרים אינו נאמן אף דיש לו מיגו דהוי במקום עדים. אבל לגבי נפשי' מהימן ואמרינן דשחט רק שלא שחט שפיר ומה שלא אמר כן בפירוש הוא כדי שלא יקניטו הנכרי. וכסברתו הראשונה שכתב הרשב"א ז"ל עיי"ש בב"י:

---

## סימן יז.

### בדין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

**בסי'** ה' סעק"ז הביא הט"ז ז"ל מש"כ הב"י ז"ל וז"ל דלא אמרו אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא בדבר שאיסורו מן הדין כמו לשם עכו"ם. אבל במוקדשין דהוא משום מראית העין כי לא הוה דידיה מאי הוה הא הרואה סבור דדידיה הוא וקאתי למישרי קדשים בחוץ הלכך אפילו באין לו בה שותפות אסור להרא"ש כו'. ועפ"ז פסק רמ"א ז"ל דיש להחמיר במקום שהוא אסור משום מראית עין. והנה אף שאיני כדאי לחלוק עליהם. מ"מ אמרתי שדבריהם תמוהין. חדא דלא מצינו בשום מקום שיהא איסור משום מראית עין חמיר טפי מאיסור מצד עצמו כו' עכ"ל הט"ז עיי"ש. ולענד"נ דיש להסביר סברת ב"י ז"ל באופן זה. דאיסור מצד עצמו הלא החכמים יודעים איזו אסור ואיזו מותר. ומי שאינו חכם בעצמו ילך אצל חכם וישאל ממנו הדין אם דבר זה אסור או מותר והחכם ילמדנו דעת איך לעשות ע"פ הדין. ולכן אין להחמיר בזה יותר מן הדין אם לא במקום דצריכין לפעמים למיגדר מילתא ולעשות משמרת למשמרת. אבל היכא שאסרו מצד טעות הרואים שיטעו במעשהו. הלא לטעות אין שיעור לדבר. וגם כיון דחיישינן לטעות הלא חיישינן שלא יבאו לשאול ג"כ. דהא אם היו שואלין אצל חכם לא היו טועין בדבר. וכיון דלטעות אין שיעור לדבר לכן חששו בכל מה שהאדם יכול לטעות והחמירו בדבר כן. נלענ"ד ליישב דעת מרן הב"י ורמ"א ז"ל. ומש"כ מרן הט"ז ז"ל דלא מצינו בשום מקום שיהא איסור מראית עין חמור טפי מאיסור מצד עצמו. והנכי בענ"ד מצאתי להר"ן ז"ל שכתב בפ"א דבילה על מתניתין דשובך שמביא תחילה מה שרבינו נסים גאון ז"ל כתב דליתא לדרב דאמר כ"ד שאסרו משום מראית עין כו' משום דאשכחן כמה מתניתין דפליגי עליה. והוא ז"ל מתרץ שם כל מה שהקשה שם ומסיק וכתב ז"ל אלא מההיא דתניא התם מ"ק (ד' ח' ע"ב) וטושין לו ארון מגסרים המגוסרין מעו"ט רשב"א אף מביא נסרים ומגסרן בלינעה בתוך ביתו. (הוא) דאיכא למידק עליה מהכי לן לינעה. ותלקו ואמרו דכשחושדין אותו בדבר שאילו עשאו עבד איסורא בהכי אמר דאפילו בחדרי חדרים אסור כהולכת סולם ונפלו כליו למים. אבל היכא שחושדין אותו שסוברין שהוא עושה איסור ואינו עושה אותו בכה"ג בלינעה שרי. והיינו הסיא דארון והסיא דלינור שעלו בו קשקשים שכיון שהדבר מותר אלא שהרואים טועים וחושבים שהוא אסור דוקא במקום רואים הוא דאסור. אבל שלא במקום רואים שרי כיון שאין חושדין אותו בדבר שהוא אסור אלא בדבר שהם סוברים שהוא אסור. ואיני אומר כן אלא הנהו לא שייכי בדרב כלל דרב ה"ק כל דבר שהוא מותר גמור וחכמים אסרוהו מפני מראית העין בלבד אין לחלק בו בין רה"ר לרה"י שאם אתה מתיר לו ברה"י אף הוא יעשה כן ברה"ר. כיון שהדבר מותר ויאמר אין כאן רואים. וכן נמי יש להם לחכמים לחוש שמא יראהו אדם ברה"י ולאסור לגמרי. אבל הסיא דארון ולינור ודכוותייהו לא שייכי בדרב כלל. דאדרבה מצד עצמן אסורין הן ומפני הצורך והדוחק התירום דארון מלאכה גמורה היא ולינור נמי הא אמרינן עלה בפ' אע"פ (ד"ס) דמתקן כלאחר יד הוא אלא דבמקום פסידא לא גזור רבנן הלכך כיון דאסירי לא רצו חכמים להתירן אלא בלינעה. וליכא למימר נמי שלא יתירום כלל דאי אפשר בלאה"כ. וליכא למיחש נמי שמתוך הלינעה יבא לידי פרהסיא שכיון שהדבר אסור בעצמו ישמע לך. משא"כ בדבר שהוא מותר בעצמו ואי נמי אמרת דאיכא למיחש אי אפשר בלאה"כ עכ"ל הר"ן ז"ל. הרי לפנינו דאף דהביא מתחילה סברת האומרים דהיכא שאסור מצד הדין יש להחמיר בו יותר ממה שאסור מצד מראית העין. אבל הר"ן ז"ל ס"ל להיפך דדבר שהוא אסור מצד מראית עין יש להחמיר בו יותר והוא כמש"כ להסביר טעם הדבר. וברוך החונן דעת שחנני לכוין לדעת הר"ן ז"ל בזה:

**ולפ"ז** שפיר לדקו דעת מרן הב"י והרמ"א ז"ל בזה ודבריהם לקוחים מדברי הר"ן ז"ל הללו גם מה שהקשה שם עוד ז"ל ותו דאם נולדה פלוגתא חדשה בין הרמב"מ להרא"ש והטור לפי דברי ב"י הי' לו להטור להזכיר מחלוקת זה בינו להרמב"ם עכ"ל. ולענד"נ דאין זה קושיא דאם היינו רואין דמרן הרא"ש ז"ל כ"כ להדיא דבמוקדשין אף דאין לו בה שותפות יכול לאוסרה מפני מראית עין וכדעת הב"י בדעת הרא"ש ז"ל. הי' מקום להקשות על הטור ז"ל למה לא פירש המחלוקת בין הרמז"ל ועם הרא"ש ז"ל בזה כקושייתו. אמנם עתה אחרי אשר הרא"ש ז"ל לא פירש לנו דעתו בזה אם דוקא כיש לו שותפות יכול לאסור או אפילו באין לו שותפות או אפילו כיש לו שותפות אינו אוסר. ולכן לא הביא הטור ז"ל מחלוקת הרמב"ם ז"ל עם הרא"ש ז"ל בזה:

**ותדע** כי הלא גם לפי דברי הט"ז ז"ל וכאוקימתי' דמוקי דבשוחט לשם קדשים לא פליג הרא"ש ז"ל על הרמב"ם ז"ל ומודה דאוסר. וכל מחלוקתם אינו אלא בשוחט לשם מחשבת ע"ז כיש לו שותפות עיי"ש. ולכאורה הלא עליו יגדל תמיהת הב"י על הטור יותר למה לא ביאר לנו דעת הרא"ש בזה. ובפרט דהא שם בסי' ד' גבי מחשבת זרה מביא שם דעת הרא"ש דמתיר אפילו אם הי' שותפות לו בו וא"כ היו לו להשמיענו דבזה מודה גם הרא"ש דאוסר אם יש לו שותפות. ועל כרחינו לומר דיען שלא מצינו להדיא איך הוא דעת הרא"ש בזה לכן לא הביא דעתו. וא"כ אף לפי דעת הב"י ז"ל יש ג"כ לתרץ כן וכדברינו. וזה אין לחלק ולומר דלדעת הט"ז ניחא דכיון דחזינן דבמחשב מחשבת זרה מתיר הרא"ש ז"ל להדיא אף כיש לו שותפות. ובמחשב לשם קדשים לא הזכיר דעתו אם אוסר כיש לו שותפות ומדשתיק מסתמא אודויי אודי ליה להרמב"מ ז"ל דאוסר. ולא הי' צריך להטור ז"ל לכתוב

לכתוב זה. אבל לדעת הב"י ז"ל בדעת הרא"ש ז"ל דחידש לנו אף באין לו שותפות כלל והיא של אדם אחר ג"כ אוסר דזה חידוש גדול. הי' לו להשמיענו חידוש גדול כזה. אך באמת אין לחלק בזה. דאדרבה לפי טעמו של הרא"ש ז"ל דהאיסור במחשב לשם קדשים הוא מפני מראית עין וכמו שהבאנו לעיל ראיות דהיכא שאסור משום מראית עין חמור יותר מדבר שאסור מצד הדין. א"כ הלא אדרבה הוא פשוט יותר לאסור אף באין לו שותפות דהא גם בו איכא מראית עין דהא לאו כ"ע יודעין שאינו שלו וכדומה מהטעותים שיוכלו להמלא בזה וכמו שאסרו גם בבעלי מומין וכדומה אף שאינן ראויין לקרבן והכל הוא מצד טעות הרואין. ואדרבה הב"י ז"ל חתר למצוא טעם על הרמז"ל דס"ל ג"כ דהאיסור מפני הרואין ולמה לא אסר אלא רק דוקא ביש לו שותפות אבל של איש אחר לגמרי אינו יכול לאסור. וחידש לנו בטעם הרמז"ל דההוא קלא אית לי'. כן נלע"ד ליישב דעת מרן הב"י ז"ל אשר מפיו אנו חיין:

**ואגב** אביא כאן מה שהירלתי בע"ה קושיית מרן תוס' יו"ט ז"ל לענין הא דאיתא במס' שקלים פ"ג מ"ב שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום שנא' והייתם נקיים וגו' ואומר ומצא חן וגו'. והקשה מאי ואומר ועוד דיהודה ועוד לקרא. עוד הביא שם שהירושלמי מביא פ' שלישי מ"ד ביהושע (כ"ב פ' כ"ב) א' ה' הוא יודע וישראל הוא ידע וגו' ועיי"ש מש"כ בטעם הירושלמי. [ועיי"ש מה שתירץ בזה דמקרא דמרע"ה הו"א דאינו אלא עלה טובה ובמתניתין תנא שצריך דמשמע לשון ציווי. לכן מביא פ' ומצא חן דהוא לשון ציווי]:

**ולענ"ד** דכוונת תנא דידן משום דהתחיל ואמר בלשונו שאדם צריך לצאת ידי "הבריות" כו'. ולשון הבריות משמעו אפילו ידי אינו ישראל צריך לצאת. ומפסוק הראשון שמביא דכתיב והייתם נקיים מה' ומישראל. הלא מזה אינו מוכח רק לצאת ידי ישראל אבל לא ידי א"י דהא בהדיא כתיב ומישראל. לכן מביא גם פ' השני שנא' ומצא חן ושכל טוב בעיני א' "ואדם" וסתם תיבת אדם משמעו גם על א"י *). ושפיר השמיענו התנא בזה דגם ידי א"י צריך האדם לצאת שלא יחשדוהו. אבל פ' זה דכתיב ביהושע דכתיב ביה נמי וישראל הוא ידע דמשמעו ג"כ דקאי רק על ישראל. לא הוצרך תנא דידן להביא דלצאת ידי ישראל נלמד גם מפסוק דכתיב בתורה והייתם נקיים וגו':

**והירושלמי** שהביא גם פסוק זה י"ל דבא להשמיענו דלא מיבעיא דלכתחלה צריך אדם להזהר לצאת ידי הבריות כדמוכח מפסוקים דלעיל דבאו להזהירנו ליזהר לכתחילה מלעשות איזה מעשה שיוכל להיות נחשד בעיני הבריות. אלא אף בדיעבד אם כבר עשה איזה מעשה שיוכל להיות נחשד בזה מחויב לתרץ ולהצדיק מעשיו לצאת מן החשד. כדמוכח מהאי קרא דיהושע דבני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה הראו לדק מעשיהם ומחשבותיהם שאין בלבם ח"ו למרוד בה' ובישראל כמו שהוכיחום על זה ראשי המטות עד שמסיק שם בפסוק ל' וישמע פינחס הכהן וגו' את הדברים אשר דיברו בני ראובן ובני גד ובני מנשה וייטב בעיניהם. אלמא דגם בדיעבד צריך להצדיק מעשיו שלא יחשדוהו [ותנא דידן י"ל דלא מיירי מן דיעבד אלא מלכתחילה כדמוכח מלשון שצריך וצריך לכתחילה משמע]. ואף דדבר זה אנו למדין מחנה שהשיבה לעלי ויין ושכר לא שתיתי ואמר ר' אלעזר מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו ברכות (דף ל"א ע"ב) י"ל דהירושלמי ניחא ליה יותר ללמוד זאת מקרא דיהושע שהיה מקודם כן נלע"ד:

---

## סימן יח.

### דין השוחט בסכין של משמשי ע"ז.

**ז"ל** המחבר ז"ל בסי' יו"ד סע"א סכין של משמשי כו' חדש או ישן כו' מותר לשחוט בה בהמה בריאה מפני שהוא מקלקל ואסור לשחוט בה מסוכנת מפני שהוא מתקן עכ"ל. והש"ך ז"ל כתב בסעק"ה ז"ל הטור ואם שחט בה כתב הרשב"א ז"ל יוליך הנאה לים המלח והיא מותרת וכמה היא כדי שכר סכין לשחוט בה. וא"א הרא"ש ז"ל כתב דא"ל דבהנאה מועטת כזו שרי בדיעבד עכ"ל. והמחבר לא איירי כאן אלא לענין אזהרת איסור לשחוט בה לכתחילה אבל לענין איסור הבהמה נסמך אמש"כ בסי' קמ"ב ששם עיקרי דינים אלו וז"ל סכין של עכו"מ כו' בהמה מסוכנת ה"ז אסורה ע"כ והוא לשון הרמב"ם ור"ל שכל הבהמה אסורה וכמש"כ שם סעק"ו עכ"ל הש"ך. הרי לפנינו דהש"ך ז"ל ס"ל דבדיעבד אם שחט בה יש שלשה דיעות בזה. דעת הרמב"מ ז"ל דכל הבהמה אסורה ואינו מועיל הולכת הנאה ליה"מ דעת הרשב"א דצריך הולכת הנאה ליה"מ והבהמה מותרת דעת הרא"ש ז"ל דא"ל אף הולכת הנאה ליה"מ [ועיי"ש דלבסוף לא מסיק הכי וכמו שנביא דבריו להלן בע"ה]. ולכאורה הוא רחוק מהדעת לומר דפליגי בפלוגתא רחוקה דלהרמב"מ אף הבהמה אסורה ולהרא"ש ז"ל א"ל אפילו הולכת הנאה ליה"מ:

**ומרן** רע"א ז"ל בחידושיו על יו"ד כתב שם ז"ל וק"ל נימא כיון דאסור ליהנות הוי בכלל כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני והוי כלא נשחטה כו' ועיי"ש שהאריך והניח בצ"ע **). ועיין בפ"ת שם שמביא בשם הגאון בעל זכרון יצחק סי' נ"ח שפסק דכל הבהמה אסורה באכילה משום דקיי"ל כרבא דס"ל בתמורה (דף ד') כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ולכן אחרי שאסרה התורה ליהנות ממשמשי ע"ז. א"כ אם שחט בסכין של משמשי בהמה מסוכנת לא מהני מעשיו והוי כמתה מאליה ואסור באכילה מדאורייתא עכ"ד. ועיי"ש בנ"ל מה שהאריך בזה:

**ובבדי** להשוות ולתרץ דעת כל הפוסקים שהתירו הבהמה אף באכילה. נלע"ד בע"ה לומר דנחזי אנן הלא כאן לא אסרה התורה בפירוש שלא לשחוט בהסכין זה. רק התורה

---

*) הגה"ה. עיין בב"ק (דף ל"ח ע"א) בתוס' ד"ה אלא כו' שכתבו שם באמצע הדיבור ז"ל וי"ל דבמקום שמזכיר השם מזכיר א"י בלשון אדם כו' וכן גבי חירם אתה אדם ולא אל (יחזקאל כ"ח) וכן מה יעשה לי אדם (תהלים קי"ח) עכ"ל. ולפ"ז גם בפסוק זה של ומצא חן וגו' דמזכיר השם כדכתיב בעיני אלקים ואדם ודאי דקאי גם על א"י:

**) הגה"ה. עוד הביא שם מה שהקשה מהרי"ט ז"ל בתשובה על הא דתנן חולין (דף י"ד ע"א) השוחט בשבת וביו"כ אע"פ שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה. למ"ד כל מילתא דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני אמאי שחיטתו כשרה תהא כאילו לא שחטה כלל. ועיין בדמ"ר ז"ל סי' י"א ביו"ד ובנחלת צבי כאן סי' זה שהביאו קושיא זו ועיין בדבריהם הקדושים מה שתירצו בזה [ועיין חו"מ סי' ר"ח בסמ"ע וש"ך וקצ"ה ונתיבות ז"ל מש"כ בזה] ועיין בצל"ח פסחים על דף ע"ב ע"א באמצע ד"ה שהטו כו' מש"כ לרבא הוי כל שחיטה אסורה כאילו לא נשחטה והוי נבילה ע"ש מה שהאריך בזה. ולולא דבריהם הקדושים הי' נראה לעניות דעתי בעזר הש"י לומר בזה דבר חדש. זה ידוע מחלוקת דר' מאיר ור' יהודה ור"י הסנדלר במבשל בשבת אם שרי לאכול אם לאו. עיין בבא קמא (דף ע"א ע"א) וכתובות (דף ל"ד ע"א) וחולין (דף ע"ו ע"א) וטעמא דר"י הסנדלר דאסר מעשה שבת במזיד אמרו רז"ל שם דלמד מדכתיב ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם מה קודש אסור באכילה אף מעשה שבת אסור באכילה אי מה קודש אסור בהנאה כו' ת"ל היא קודש ואין מעשיה קודש

התורה אסרה שלא ליהנות מסכין כזה. וממילא כל הנאות שבעולם אסור ליהנות ממנו. וגם שחיטה זו בכלל כל הנאות ובודאי אם יסלק הנאת הסכין ע"י שישלם שכרה או לא מיקרי נהנה ממנה. [וכגוונא דמלינו במודר הנאה מחבירו דבחנם אסור ובשכר מותר עיין סי' רכ"א ביו"ד]. ונחקור לפ"ז אם הי' במליאות שבשכר הישראל מנכרי סכין של משמשי ושילם לו שכר ושחט בו הרי לא נקרא שנהנה הישראל מן הסכין דהא שילם לו שכר וכדלעיל במודר הנאה [רק דדין זה לכאורה אינו במליאות דהא ע"י השכירות הי' ביטול להסכין כמו שפסק רמ"א ז"ל סי' קמ"ו סע"ח גבי אם מכר או משכן משמשי

דזה הוי ביטול. ולכאורה נראה דה"ה לשכירות דשכירות ליומא ממכר] ולכן עתה שנהנה מהסכין בחנם מחוייב להוליך דמי הנאה שכר סכין לשחוט בה ליה"מ. ואחר שהשליך דמי השכר ליה"מ נמלא שלא נהנה כלום. וכ"כ הרא"ש ז"ל להדיא במס' ע"ז פ"ג אות ט' ז"ל וכיון שהוליך הנאה ליה"מ תו לא מתהני מעכו"ם עכ"ל. וכתב עוד שם ז"ל וי"ל דוקא בע"ז דתופסת דמיה וכשמוליך הנאה ליה"מ נראה כמוליך גוף האיסור כו' עיי"ש:

**ולפ"ז** נלע"ד לומר דאין שייך בזה לומר כל מילתא דאמר רחמנא לא אי עביד לא מהני. דהא האיסור בזה הוא

---

קודש. ולפ"ז י"ל דר"מ ור"י דפליגי על ר"י הסנדלר וס"ל דמעשה שבת מותר באכילה למדו מאותו פסוק ודרשו היא קודש ואין מעשיה קודש להתיר אף באכילה. וברוך מזכיר נשכחות כי נזכרתי אשר כן אמרז"ל בהדיא חולין (דף קט"ו ע"א) דמקשה שם אלא מעתה מעשה שבת ליתסרו [היינו מלא תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך כו'] ומשני אמר קרא כי קודש היא לכם היא קודש ואין מעשיה קודש. ועיי"ש ברש"י ז"ל דלכן מותר אף באכילה. וכיון שהתורה התירה בהדיא מעשה שבת דמותר באכילה א"כ אין שייך להקשות דליתסר מה ששחט בשבת ויו"כ מטעם דאי עביד לא מהני אחרי שהתורה התירה מי יבא לאסור. וכמו שתירלו שם בתמורה (דף ה' ע"א) שהקשו לרבא דס"ל דלא מהני מהא דאונס שגירש כו' ומתורם מן הרעה על היפה כו' ומביא שם דרש מה"ת דבזה גילתה התורה דמהני. וכן להיפך כשמקשה שם לאביי דס"ל דמהני ומביא דרש לכ"א דגילתה התורה דלא מהני. והכא נמי כן כיון דגילתה התורה דמעשה שבת מותר לא שייך לומר אי עביד לא מהני ולאסור מה שהתירה התורה בפירוש ודמיא להא דכתב הט"ז ז"ל ביו"ד סי' קי"ז סעק"א ז"ל ונראה לתרץ דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא בדבר שאין בו מפורש לאיסור ולא היתר מפורש מה"ת משא"כ במקום שיש היתר מפורש מה"ת וזהו בכלל מאמרם שמעתי שב"ד היו מכין ועונשין שלא מן הדין ולא לעבור על ד"ת כו' עד שאף להחמיר אין להם כח במקום שהם עוברים על ד"ת עיי"ש. וכ"כ הט"ז ז"ל בא"ח סוף סי' תקפ"ח עיי"ש. וכן כתב הלבוש ז"ל בא"ח סי' תקפ"ח סע"ה עיי"ש:

**ורב** ת"ל כי כן מלאתי בנתיבות חו"מ סי' ר"ח סעק"ב שתירץ בכה"ג שלא תקשה אותו ואת בנו למה מותר ואמאי לא נימא דלא מהני השחיטה והוי נבלה. וכתב ז"ל זה אינו דבלא"ה נמי מקשה הש"ס בחולין (דף קט"ו ע"א) דאו"כ ליתסר מלא תאכל כל תועבה ומשני מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי וכיון דילפינן מקרא להתיר נגד קרא דלא תאכל כל תועבה מכש"כ די"ל למילף מקרא להתיר נגד הסברא דלא מהני כדמוכח בתמורה שם בהרבה דברים דשייך אי עביד לא מהני ומ"מ מותרין משום דמשכח קרא כו' עכ"ל. ונתתי תודה להחונן דעת שעזרני לכוין בכל זה לדעתו הרמה. אח"כ מלאתי בפמ"ג יו"ד סי' ט"ז בשפ"ד סעק"ג שכ"כ כהנתיבות:

**אך** עדיין קשה לי על דעת קדשו דהוא עלמו מביא שם הקושיא משוחט בשבת ויו"כ למה לא אמרינן אעל"מ ואמאי שחיטתו כשרה. ותירץ שם באופן אחר וכמו שתירלו גם מהרי"ט ורע"א ז"ל עיי"ש בדבריהם הקדושים ובנחלת לבי סי' זה. ותמיהני למה לא תירץ כמו שתירלנו לעיל אשר הוא בעלמו תירץ באופן זה שלא תקשה מאו"ב כמו כן הוא פשוט לתרץ גם על קושיית דהשוחט בשבת אשר לענ"ד הוא תירוץ נכון וברור בע"ה. ואולי כוונתו לחלק בין שחיטה בשבת לשאר מלאכות. ומה שהתירה התורה מלאכת שבת הוא בשאר מלאכות אבל בשחיטה אם נאמר דלא מהני נמלא שלא הי' כאן שחיטה כלל. אבל באו"ב אנו רואין שהתורה התירה בפירוש את שחיטתן ולכן אין לאסור משום אעל"מ. אמנם לענ"ד דאין לחלק בזה. חדא דאין מסתבר כלל לחלק ביניהם. ועוד הוא גמרא מפורשת בב"ק (דף ע"א ע"א) דאמרו שם גנב וטבח בשבת אי הוי שחיטה ראוי' אם לא תליא בפלוגתת ר"מ ור"י ור"י הסנדלר במבשל בשבת. וכן בחולין (דף ע"ו ע"א) בהאי דינא גופא דהשוחט בשבת ויו"כ דשחיטתו כשרה תליא נמי בפלוגתת התנאים הללו עיי"ש כל הענין. אלמא דאין שום חילוק בין שחיטה לשאר מלאכות ובכולהו גילתה לנו התורה היא קודש ואין מעשיה קודש ומותר אף באכילה וכיון שהתורה התירה בפירוש מעשה שבת ואיך נבא אנן לאסור משום אעל"מ וכדברינו לעיל:

**ובאשר** נגיע לשון הגמ' דחולין שהבאנו לעיל יבואר לנו בע"ה תירוץ גם על קושיית מרן רע"א ז"ל בסכין של משמשי ע"ז דז"ל הגמ' שם (ד' קי"ד ע"ב) א"ר אשי כו' כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל כו' אלא מעתה מעשה שבת ליתסרו א"ק כי קודש כו' היא קודש ואין מעשיה קודש חורש בשור וחמור והוסם פי פרה ודש בה ליתסרו דהא תיעבתי לך הוא השתא ומה שבת דחמירא מעשיה מותרים הני לכש"כ כלאי זרעים ליתסרו כו' או"ב ליתסר כו' שילוח הקן ליתסר כו' עיי"ש שתירץ הגמ' אלל כ"א שינויא אחריתא. והנה ז"ל רש"י ז"ל בד"ה לא אמרה תורה שלא לתקלה כו' כתב ז"ל וה"ה דמלי למימר נמי בכל הני מה שבת דחמירא כו' ומיהו מידי דמשפח פירוקא מגופי' לא יליף מאחרינא כו'. ושם בד"ה הני לכש"כ כתב ז"ל אבל בבשר בחלב לא אמרינן האי ק"ו דהא כתיב לא תאכל כל תועבה שתיעבתי ומסתברא דאיסורא דקרא עליה קאמר דהא אכיל תועבה גופא אבל האי לא אכיל התרישה עלמה אלא הבא ממנה והחוסם והדש נמי לאו חסימה גופא אכיל אלא מעשה הבא על ידה וילפינן משבת דאין הבא מכחה קודש עכ"ל רש"י ז"ל. ולפ"ז הלא גם בשוחט בסכין של משמשי ע"ז הלא אין בעלם הבהמה תועבה רק דבא היתירה מכח דבר המתועב בעיני המקום ויכולין ללמוד שפיר משבת דחמירא מ"מ מעשיה מותרין הני לכש"כ ואינו דומה לפת שנאפה בעלי אשרה ולבגד שארג בכרכר שלהן כמו שמחלק הרא"ש ז"ל בזה עיי"ש פ"ק דחולין אות ט':

**ובאופן** אחר נלע"ד בע"ה ליישב שלא תקשה על הא דשוחט בשבת ויו"כ ועל השוחט בסכין של משמשי כו' אמאי לא אמרינן בזה אי עביד לא מהני. ע"פ הא דאיתא במס' תמורה (ד' ד' ע"ב) בתוס' ד"ה רבא אמר כו' וז"ל וקשה לרס אוזן בכור ליתסר ופשיטא לן דאינו אסור אלא מטעם קנס [עיין בכורות ד' ל"ד ע"ב] וי"ל דלא קרע אפילו נפל בו מום מעלמו דשרי. ומזה ניחא למה לא נאסר לרס אוזן מכל מה שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל כמו בשר בחלב. דיש לומר דדוקא בשר בחלב נפיק מיניה הואיל ואפילו נפל ממילא הבשר לתוך החלב אסור. אבל לרס אוזן דממילא מותר אינו בבל תאכל אפילו נעשה בידים עכ"ל התוס'. [ועיין בחולין דף קט"ו ע"א תוס' ד"ה כל שתיעבתי כו' שתירלו בזה תירוץ אחר. ועיין בכורות (דף ל"ד

הוא רק לא תהנה ממשמשיה. וא"כ לא מיבעיא לשיטת הרשב"א ז"ל דלריך להשליך דמי הנאתה ליס המלח. הלא אחר שהוליך ליה"מ אין כאן הנאת איסור כלל. דהא האיסור לא הי' בעלם על מעשה השחיטה אלא רק על הנאת מהמשמשין בעת השחיטה. וא"כ אין שייך לומר בזה דא"ר ל"מ אעל"מ דהא הליווי לא הי' שלא לשחוט אלא שלא יהנה. ואחרי שמקיים ומוליך דמי ההנאה ליה"מ הלא אין כאן הנאה כלום. אך להרא"ש ז"ל דס"ל דא"ל הולכת הנאה ליה"מ לכאורה יקשה קושיית מרן רע"א ז"ל:

**אמנם** לולא דמסתפינא מרבותיי הי' נלע"ד לומר דאין אנו לריכין להרבות במחלוקת בין הרמב"ן עם הרשב"א והרא"ש ז"ל. ויש לומר דדעת כולם שוה בזה דלריך הולכת הנאה ליה"מ. וכן גם הרמז"ל יודה דמועיל הולכת הנאה ליה"מ ואינה נאסרת הבהמה כולה. דאחרי שזכינו לראות אשר גם מרן הש"ך ז"ל מסיק בסי' יו"ד סעק"ה ז"ל אכן נלע"ד דכל פלפולו של הרא"ש ז"ל וראיותיו אינו אלא לאסור כל הבהמה דומיא דאפה בו את הפת כו'. אבל מודה הרא"ש להרשב"א ז"ל דהכא יוליך הנאת שכר סכין ליה"מ וכן מוכח ברבינו ירוחם ז"ל להדיא כו' עכ"ל. אלמא דמרן הש"ך ז"ל השוה דעת הרא"ש לדעת הרשב"א ז"ל. אך לא בירר לנו אם פליגי ויש איזה מחלוקת ביניהם לדינא או לא פליגי כלל. ומה שנלע"ד בע"ה בזה. דזה מודה הרא"ש להרשב"א ז"ל דלריך הולכת הנאה ליה"מ. רק דפליגי בזה דהרשב"א סובר דהן אמנם אחרי שהוליך דמי שכר סכין ליה"מ נמלא שלא נהנה מהמשמשין [וכמו שהבאנו לעיל בשם הרא"ש ז"ל]. אך כל זמן שלא הוליך דמי שכר סכין ליה"מ אסור לו ליהנות מהבהמה דאם יהנה ממנה נמלא שנהנה ממשמשי ע"ז:

**ודעת** הרא"ש ז"ל דמותר ליהנות מהבהמה ולאכלה אף קודם שהוליך דמי הנאתה ליה"מ. וטעמו נלע"ד דהא בעלם הבהמה אין כאן שום איסור דהאיסור הוא רק מה שנהנה מהמשמשין. א"כ האיסור אינו אלא רק אקרקפתא של השוחט ועליו מוטל החיוב להשליך ממנו האיסור מה שנהנה מדבר האסור בהנאה והוא במה שישליך דמי הנאת שכר סכין ליה"מ אבל בהבהמה גופא לא נעשית וליכא שום איסור. ולכן ס"ל דמותר לאכול ממנה אף קודם שהשליך דמי הנאתה ליה"מ. דהא כיון דתיקונו הוא מה שישליך דמי הנאתה ליה"מ. נמלא אם יאכל מהבהמה קודם שישליך דמי הנאתה ליה"מ הלא אינו נהנה מהאיסור מה שיאכל מהבהמה אלא רק הנאתו הוא מה שאינו משליך דמי הנאתה ליה"מ:

**ואולי** יש לומר דהכי מוכח גם לשון הגמ' חולין (דף ח' ע"א) דאמר רבא פעמים שהשוחט אסור במסוכנת ומחתך מותר באטמא עכ"ל הגמ'. ולכאורה אין זה מדרך הלשון והכי הוה לי' למימר פעמים שהשחיטה אסורה או פעמים שאסור לשחוט כו' ומותר לחתוך כו' וכלשון שאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה סכין של עכו"מ מותר לשחוט בה ואסור לחתוך כו'. ולכן נלע"ד דאפשר דהשמיענו רבא בשינוי

ל"ד ע"א) תוס' ד"ה ומי קנים ר"א כו' שכתבו שם סתם שיש לחלק עיי"ש] אלמא דדבר שאם הי' נעשה ממילא הי' מותר דהא בממילא ודאי דלא שייך לומר דאמר רחמנא לא תעביד אעל"מ דהא לא עביד בעלמו שום איסור. וכן לא שייך כל שתיעבתי לך דהא לא עביד בזה שום תועבה. לכן מותר מן הדין אף אם גרם בעלמו האוזן אם לא משום קנסא. והטעם בזה כיון דחזינן דלגבי ממילא אינו דבר המתועב לכן אינו בכלל כל שתיעבתי. וכן גבי אעל"מ ג"כ לא גרע מאילו איתעביד ממילא לגבי היתר הדבר ההוא. ואיסורא דעבד איהו עבד ועבר עליה עיין שו"ת יד אלעזר סי' ל"ט מש"כ שם בענין זה:

ואיתא בחולין (דף י"ב ע"ב) (וכן ל"א ע"א) תני אושעיא זעירא דמן חבריא זרק סכין לנועלה בכותל והלכה ושחטה כדרכה ר' נתן מכשיר וחכמים פוסלין הוא תני לה והוא אמר לה הלכה כר"נ כו' ועיי"ש בתוס' ד"ה זרק כו' וכן בהרא"ש ז"ל דר' נתן מכשיר אפילו לא נתכוין לחתיכה כגון הפיל את הסכין ושחט כדמוכח לקמן (ד' ל"א) עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם ז"ל והמחבר ז"ל בסי' ג' עיי"ש בדברי הגר"א ז"ל דהמחבר כתב דבריו בדרך לא זו אף זו. והנה הא ודאי אם יארע עובדא כזה בשבת היינו שזרק הסכין לנועלה בכותל [ובאתך רחב שאין בזה חילול שבת עיין או"ח סי' ש"ד סע"א ושעי"ב ובט"ז שם סעיף קטן כ'] והלכה ושחטה נראה לענ"ד דעתי דודאי לענין שבת פטור דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה והאי מתעסק בעלמא הוא דהא בקדשים קרי הגמ' שחיטה כזו מתעסק ופסול [עיין חולין י"ג ע"א ובתוס' ד"ה מנין כו' ושם ל"א ע"ב]: וכן לענין או"ב כה"ג נמי פטור דהא לא נתכוין לשחוט בזריקת סכין זו וכל היכי דלא נתכוין לא מתחייב. וכן אם זרק סכין של משמשין בכה"ג לנועלה בכותל והלכה ושחטה נמי לא מסתבר לומר דעבד איסורא במה שנהנה ושחט בסכין זה בהמתו המסוכנת. דהא לא נתכוין ליהנות הנאה זו וגם הי' אפשר שלא יבא הנאה זו לידו [עיין פסחים ד' כ"ה ע"ב]. אבל לענין הכשר שחיטה ודאי דשחיטה כזו כשרה בכולהו בין לענין או"ב ובין בשבת ובין בסכין של משמשין [ועיין בב"ק (ד' כ"ו ע"ב) בכה"ג גבי היתה אבן מונחת לו בחיקו כו' וכן אם הכיר בה ושכחה כו' עיי"ש חילוק מלאכות בכה"ג דלענין זה מתחייב ולזה פטור עיי"ש] ובשחיטה כזו ודאי דלא יעלה על הדעת לומר דנאסר השחיטה מטעם כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אעל"מ. דהא לא עביד בזה שום איסור לא ממלאכת שבת ולא משום או"ב ולא משום הנאה ממשמשי עכו"מ. דהא מתכוין לנעוץ הסכין בכותל והשחיטה ממילא נעשה. ולפי מה שהבאנו לעיל מש"כ התוס' דלכן לא אסרינן בגרם הוזן בכור מטעם דאעל"מ. הוא כיון דאם נעשה ממילא מותר כן נמי אף אם גרם בידים נמי לא גרע מאילו איתעביד ממילא. א"כ מהאי טעמא יש לומר נמי בשוחט בשבת ויו"כ דלכן לא אסרינן משום אעל"מ. כיון דאם הי' נעשה ממילא כגוונא דלעיל היינו בלא איסור שבת אף שבא מכח גברא מ"מ הי' פטור מחיוב שבת ולא אמרינן בזה אעל"מ. וכן נמי אף אם שחט בשבת ויו"כ בידים נמי לא אסרינן שחיטתו מטעם דאעל"מ. והוא הדין והוא הטעם גבי שוחט בסכין של משמשין וכן באו"ב:

ואין להקשות לפ"ז דהא התוס' כתבו שם דמשוה"כ לא נאסר גם משום כל שתיעבתי לך עיין לעיל ד"ק. א"כ כשמקשה הגמ' בחולין (דף קט"ו) או"ב ליתסר מכל שתיעבתי לך ומשני מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי ולמה לא משני כדברי התוס' כיון דממילא לא נאסר לכן לא שייך להסרו גם כשנעשה בידים. די"ל דעדיפא משני ומוכיח מהתורה גופה ולא מסברא בעלמא:

גם אין להקשות למה לא מוקי הגמ' בב"ק (דף ע"א ע"א) בטובח כה"ג דאינו מחייב מיתה משום שבת ובדו"ה חייב דהא הוי שחיטה ראוי'. זה אינו דבכה"ג פטור גם מדו"ה דהא דו"ה הוי קנסא וכשלא נתכוין לשחיטה ודאי דלא קנסו התורה בדו"ה:

אחר זמן רב מלאתי בפ"ת סי' ג' שמביא בשם שו"ת זכ"י שכתב דאם זרק סכין לנועלה בכותל ושחטה בהמה שנשחטה אמה היום יש לאסור השחיטה כו' ועיי"ש בפ"ת שחולק עליו בין באו"ב ובין אם שחט בשבת כה"ג וס"ל דהשחיטה כשרה עיי"ש היטיב ובאמת לא מסתבר לומר כלל כדעת בעל זכרון ילחק ז"ל וכמו שכתבנו לעיל:

בשינוי לשונו דהאיסור אינו על הבהמה רק על השוחט מה שנהנה ממשמשיה. ולזה אמר פעמים שהשוחט אסור היינו שעליו מונח האיסור לסלק מעליו מה שנהנה. ועל הבהמה אין שום איסור. ומחתך מותר היינו שגם עליו אין שום איסור:

**נמצא** דלפ"ז שפיר נוכל לומר דהרשב"א והרא"ש ז"ל דעת שניהם שוה דצריך להוליך דמי הנאת שכר סכין ליה"מ. רק דפליגי אי מותר לאכול מן הבשר קודם שהוליך ליה"מ. ולפי דברינו יש לומר דדעת הרשב"א ז"ל דאסור ודעת הרא"ש ז"ל דמותר כנלע"ד. וכן יש להוכיח קצת ממה שהעתיק הב"י ז"ל בסי' קמ"ב לשון הרא"ש והרשב"א ז"ל דלא פליגי רק בזה אם מותר לאכול קודם שהוליך שכר ההנאה ליה"מ. דז"ל שם וכתב הרא"ש ז"ל ידאה דהא דקאמר אסור לחתוך בה בשר היינו לכתחילה ולא שיאסר הבשר משום לא ידבק בידך מאומה מן החרם שהוא נהנה מאליל. ולא דמי לנטל ממנה עלים והסיק בו התנור חדש שאסור התנור או אפה בו הפת שאסור הפת ונטל כרכור כו' שאסור הבגד כו' ומיהו צ"ע במסוכנת אם ראוי' לדמותה להיסק תנור חדש ולאפיית הפת ולאריגת הבגד דשמא היתה מתה אם לא שחטה ויש כאן הנאה מרובה א"ד דוקא בפת ותנור ובגד שתיקונן ועשייתן נעשה ונגמר באיסורי הנאה אסרו חכמים אבל במסוכנת שכבר גדלה הבהמה ואינה חסירה כ"א להכשירה לאכילה ע"י שחיטה אע"ג שנהנה הרבה בשחיטה ע"י איסורי הנאה לא אסרו הנאתה בדיעבד וכן מסתבר עכ"ל והביא ראיות לדבר:

**ואח"כ** הביא דעת הרשב"א ז"ל שכתב ז"ל. אסור לחתוך בה בשר מתקן הוא ה"ה דהוה מלי למימר ואם חתך בו בשר אסור שהרי הנאתו אסורה לו אלא כו' ומיהו בהולכת הנאה ליה"מ סגי דקיי"ל כר"א כו' וכ"כ הר"ן ז"ל עכ"ל. אלמא דכל עיקר דעת הרא"ש ז"ל לא בא אלא להורות לנו שהבהמה לא נאסרה בדיעבד ומהולכת הנאה ליה"מ לא מיירי. והא ודאי דמודה שמחוייב להשליך דמי שכר סכין ליה"מ בכדי שלא ידבק בידך מן החרם ואם לא ישליך הרי נשאר בידו הנאת שכר סכין. רק דהשמיע לנו דהבהמה לא נאסרה בדיעבד. כוונתו דאף אם לא הוליך עדיין שכר סכין ליה"מ ג"כ מותרת הבהמה לאכול ומה שמוטל אקרקפתי' להשליך ליה"מ זה אין לו שייכות להבהמה וכ"ז שישליך הנאת שכר סכין ליה"מ יגלל אז מן הלאו של לא ידבק בידך מאומה וגו'. ומלשון הרשב"א ז"ל שכתב ואם חתך בו בשר אסור כו' ומיהו בהולכת הנאה ליה"מ סגי כו'. נראה בעליל כי דעתו דכ"ז שלא הוליך הנאתו ליה"מ יש איסור על הבשר ואסור לאכול ממנה. והולכת ההנאה ליה"מ זהו תיקונו של הבשר והיתרו:

**ולפ"ז** נלע"ד לומר דגם הרמב"מ ז"ל דכתב ואם היתה בהמה מסוכנת ה"ז אסורה כו'. אין כוונתו שתהא אסורה עולמית ולא יועיל גם הולכת הנאה ליה"מ. דא"כ יקשה לנו מאוד הלא זה הוא חידוש גדול ואיך לא אשתמיט אחד מן התנאים והאמוראים להשמיענו חידוש גדול כזה דבמה ששחט בסכין של משמשין נאסרה הבהמה לעולם ואינו מועיל אף הולכת הנאה ליה"מ. ובפרט לפי מה דתנן בע"ז (דף מ"ט ע"ב) אפה בו את הפת אסורה בהנאה כו' רא"א יוליך הנאה ליה"מ נטל ממנו כרכר ארג בו את הבגד אסור בהנאה כו' רא"א כו' וקאמר שם בגמ' וצריכא דאי אשמעינן קמייתא בהא קאמר ר"א משום דבעידנא דקא גמרה פת קלוי לה איסורא. אבל כרכור דאיתא לאיסורא בעיני' אימא מודי להו לרבנן. ואי אשמעינן כרכור בהא קאמרי רבנן. אבל פת אימא מודו לי' לר"א צריכא עכ"ל הגמ'. אלמא דמצריך הגמ' לריכותא לתרווייהו ולא היינו למדין זה מזה אם לא השמיענו התנא בפירוש. וא"כ בשחט מסוכנת דלא השמיענו התנא בשום מקום את דינו אם

אסורה בהנאה או לא. הלא מאין מלא הרמב"מ ז"ל לחדש לנו דין כזה שיהא אסור בהנאה ולא יועיל הולכת הנאה ליה"מ. ואם תאמר דהשוה זה לפת ובגד ויליף מהם שיהא אסור בהנאה. הלא שפיר יש לנו לחלק ביניהם וכמו שחילק הרא"ש ז"ל:

**ויותר** מזה ל"ז להבין מש"כ מרן הכמ"ש ז"ל שם וז"ל. ואסור לחתוך בה בשר ואפילו אם חתך אסורה בהנאה כו' ונראה שדעת רבינו לאסור כל הבהמה ואזדא לטעמי' בנטל כרכור מאשירה וארג בו בגד דכל הבגד אסור בהנאה כו' עיי"ש. ואנכי בענ"ד קשיא לי טובא. חדא דאם נאמר דכוונת הרמז"ל לאוסרו אף בהנאה. א"כ למה לא פירש לנו בהדיא דאסורה אף בהנאה כמש"כ שם בהלכה י"ג גבי פת ובהלכה י"ד גבי בגד כתב שם בפירוש דאסורין בהנאה. וכן הי' לי' לפרש בדין זה דבהמה דאסורה אף בהנאה. ב' אם נאמר דהרמב"מ ז"ל למד דין זה מפת ובגד לאסור אף בהנאה וכמש"כ הכמ"ש ז"ל דאזיל לטעמי' גבי פת ובגד כו'. א"כ יקשה למה לא סידר הרמז"ל דין זה דסכין תיכף אחר דין דפת ובגד דסמכן אהדדי בהלכה י"ג וי"ד. והוה לי' לכתוב תיכף הא דינא דסכין הנלמד מהם דגם הבהמה ששחט והבשר שחתך אסור בהנאה. ולמה הפסיק ביניהם בכמה הלכות אחרות ולא כתב הא דינא דסכין אלא בסוף הפרק בהלכה י"ט. ועוד למה לא נלמד דין זה דסכין מדין מי שנתערב חביות של יי"נ דפסק הרמב"ם ז"ל בעצמו בפ' ט"ז מהלכות מאכלות אסורות הל' כ"ט ז"ל וכן אם נתערבה חביות של יי"נ בין החביות הכל אסורין בשתיה ומותרין בהנאה ויוליך דמי אותה החביות ליה"מ כשימכור הכל לנכרים וכן בחביות של סתם יינם עכ"ל. וא"כ הלא אדרבה יש ללמוד הא דסכין מהא דחביות שמועיל הולכת הנאה ליה"מ. ואין לחלק ולומר דשאני גבי חביות דחביות הכשרות הלא אין בהם שום איסור כלל. רק כשמוכר את כולם הלא נהנה גם מהחביות של יי"נ ולכן מועיל מה שמוליך דמי החביות ליה"מ. אבל בהאי דינא דסכין שהועיל ותיקן את הבהמה להכשירה ולטהרה מידי נבלה לכן נעשית כולה איסור. ועל כן יש לדמותו יותר לכרכר שארג בו בגד אע"ג דאין כאן בלוע ועירבוב בהבגד מהכרכור מ"מ כיון שהועיל הכרכור לעשותו בגד לכן נאסר כולו בהנאה וה"ה והוא הטעם בהבהמה דע"י התיקון שנעשה ע"י הסכין נאסרה כולה בהנאה וסבר כסברא הראשונה שמביא הרא"ש ז"ל במסוכנת דרלה לדמותה להיסק תנור חדש ולאפיית הפת ואריגת הבגד. דשמא אם היתה מתה אם לא שחטה הי' נפסד כולו. ובמה ששחטה יש כאן תיקון והנאה מרובה:

**אמנם** לענ"ד קשה לומר כן. חדא דהא תינח בשחט מסוכנת יש לומר דתיקן הרבה והנאתו מרובה יש סברא לדמותו לפת ובגד ותנור. אבל בחתך בה בשר אמאי אסור כל הבשר בדיעבד הלא התם הנאתו מעוטה וגם התיקון בחתיכתו הבשר הוא קטן מאד זה ודאי אין לדמות לפת ובגד ותנור. אשר נלע"ד די"ל דמשום קושיא זו הכריע הרא"ש ז"ל להקל גם במסוכנת ולפרש דגם במסוכנת בדיעבד מותר הבשר דאם נפרש דבמסוכנת אסור אף בדיעבד א"כ נהי' מוכרחים לפרש דגם בחתך בה בשר ג"כ אסור אפילו בדיעבד. ובזה ודאי דאין סברא לדמות לפת ובגד. ועל כרחינו לומר דבבשר אינו אסור אלא לחתוך לכתחילה אבל בדיעבד מותר. לכן ע"כ לפרש דגם במסוכנת אינו אסור רק לכתחילה ובדיעבד גם מסוכנת יש לחלק מפת ובגד ותנור כמו שחילק הרא"ש ז"ל. ולפ"ז הלא גם להרמז"ל יש לנו לומר כן:

**ועוד** לפי מה שמובא בתוס' שם ע"ז (דף מ"ט ע"ב) ד"ה ארג בו את הבגד כו' דמביא שם מה שמקשה בירושלמי על הא דפת ובגד שאסור בהנאה ואינו מועיל הולכת

הולכת הנאה ליה"מ. מ"ש מיי"נ דאמרינן ימכר חוץ מדמי יי"נ שבו. ומשני תמן אין דרך בני אדם ליקח מן העכו"ם ברם הכא דרך בנ"א ליקח בגד מן העכו"ם. ולפיכך אסור למוכרו לנכרי דחיישינן שמא ימכרנו לישראל כו' וכן י"ל באפה בו את הפת. התם אין דרך ליקח מן הנכרי יין עכ"ל. הרי חזינן מהירושלמי דאילו לא הי' דרך ליקח מנכרי פת ובגד גם המה היו מותרין בהנאה ע"י הולכת הנאה ליה"מ. וא"כ כאן בהבהמה הלא ג"כ אין דרך ליקח בשר מנכרי. וגם אסור ליקח ממנו מצד טרפות. ולמה תיאסר בהנאה כולה ולא תועיל אפילו הולכת הנאה ליה"מ:

**ולכן** מכח כל הקושיות הללו נלע"ד לחדש ולומר דגם דעת הרמב"ם ז"ל שכתב דאסורה הבהמה והבשר המחותך. אין כוונתו דאסורה בהנאה לעולם. אלא אסורה באכילה ואפילו בהנאה קודם שהוליך דמי שכר סכין ליה"מ וכדעת הרשב"א ז"ל. אבל אם יוליך שכר סכין ליה"מ נמצא דלא נתהנה מהסכין אז ניתרת הבהמה והבשר אף באכילה. ונלע"ד דגם דעת מרן הכ"מ ז"ל דמפרש מש"כ הרמז"ל אסורה היינו אסורה בהנאה. כוונתו ג"כ דאסורה בהנאה עד שיוליך דמי שכר סכין ליה"מ. אבל אחר שהוליך מודה הרמז"ל ג"כ דמותרת אף באכילה. וכמו שהביא אח"כ על דעת הרמב"מ דכן כתבו הרשב"א והר"ן ז"ל. והם כתבו להדיא דסגי בהולכת הנאה ליה"מ. ועל זה מביא הכ"מ ז"ל אבל הרא"ש ז"ל חולק בכל זה. הרי לפנינו דגם מרן הכ"מ ז"ל מפרש דאין כאן אלא שתי מחלוקת דהיינו הרמב"ם והרשב"א והר"ן ז"ל דיעה א'. ודעת הרא"ש ז"ל דיעה שני'. ולפי דברינו דלעיל יהי' כל עיקר מחלוקתם רק בזה אם מותר לאכול ממנה קודם הולכת הנאה ליה"מ. וכן י"ל גם מלשונו בב"י שהעתיק תחילה דעת הרמב"מ. ואח"כ כתב דכן דעת הרשב"א ומסיק מיהו בהולכת הנאה ליה"מ סגי. משמע דלכולהו בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הרשב"א ז"ל סגי בהכי. והנה אף כי מרן הש"ך ז"ל כתב בסי' קמ"ב דמה שכתב הב"י ז"ל וכן כתב הרשב"א כו' מ"מ אין דעת שניהם שוה עיי"ש. מ"מ הנלע"ד כתבתי בכדי שלא תקשה כל הקושיות אשר הערנו לעיל על דעת הרמב"ם ז"ל:

**ואחרי** אריכת כל דברינו בע"ה בזה הענין נוכל ליישב בע"ה גם קושיית מרן רע"א ז"ל מהא דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ומתורץ לדעת כולם. דלדברינו הלא לדעת כולם צריך להוליך דמי הנאת שכר סכין לים המלח. ואחר שהוליך ליה"מ זהו תיקונו והשליך מעליו האיסור מה שנהנה ממשמשי האליל ונמצא כאילו מתחילה לא נהנה כלל ולא עבר על מימרא דרחמנא. וכל זמן שלא הוליך שכר סכין הלא אדרבה מיגרע גרע דהא אם הי' מתה הבהמה היתה נבלה דמותרת בהנאה. ועתה אסורה בהנאה עד שיוליך כו' ואיך נקיל עליה לומר שיהא כאילו לא עבד איסור. ולדעת הרא"ש ז"ל הלא לא הי' בעצם הבהמה שום איסור רק דאיסור מונח אקרקפתי' דגברא וג"כ לא שייך אעצ"מ. דהא עצם מעשה השחיטה הי' מותר לו לעשות רק שהי' אסור לו לעשות בסכין זה. לכן אינו דומה לכל הדברים שמביא הגמ' בתמורה מאי עצ"מ כגון אונס שגירש. הרי מעשה הגירושין גופא היתה אסורה לו וכן כל כיוצא בזה תורם מרע על היפה וחרמים בכולם עצם המעשה הי' באיסור ולכן שייך אעצ"מ: **אמר הכותב** אחרי כותבי כל זה בינותי בספרים בפירושם על הרמב"מ ז"ל. ומצאתי לבעל פרשת הכסף ז"ל שהאריך בסוף פ"ז מהל' ע"ז לילך בזה כפי דעת הנראה לפי ההשקפה כי שלש מחלוקת בדבר וביאר שיטת הרמז"ל לפי דעתו. וכן שיטת הרשב"א וכן שיטת הרא"ש ז"ל ויישב כל המקומות בש"ס לפי דעת כל אחד. ומ"מ הנלענ"ד שכתבתי אינני זז ממשנתי. ובפרט דלפי דעתם קשה מאד דבהלכה י"ג גבי פת ובהלכה י"ד בבגד כתב להדיא דאסורין בהנאה ומשמע דהם בעצמן אסורין בהנאה. ואם נתערבה מהפת ומהבגד באחרים כתב להדיא דיוליך דמי אותו הפת והבגד ליה"מ והתערובות מותרים. וכאן בהלכה י"ט בסכין כתב שהם דאסור ולא פירש אם בהנאה או רק באכילה. ולא כתב ג"כ אם מועיל הולכת שכר סכין ליה"מ. ולכן נלע"ד דשפיר יש לפרש דהא דכתב הרמב"ם ז"ל ואם היתה בהמה מסוכנת הרי זו אסורה. לא קאי על הבהמה אלא על ההנאה ור"ל דההנאה זו שנהנה מהסכין הרי זו ההנאה אסורה. וכדמוכח מלשונו שמסיק וכתב מפני שהוא מתקן והרי זה התיקון מהנאת משמשי. אשר לכאורה יש קצת שפת יתר כאן. מש"כ „מהנאת" משמשין ולזה יש לומר דכוונתו דהאיסור מונח רק על ההנאה ולא על הבהמה רק זה ממילא מוכח דאם הוליך הנאת סכין ליה"מ סילק מננו איסור ההנאה בזה וכדעת הרשב"א ז"ל. וכן מוכח מזה ממילא דכל זמן שלא יוליך שכר סכין ליה"מ אם יאכל או יהנה מהבהמה הרי נהנה לע"ע מהסכין. ואסור לו ג"כ מלאכול קודם שיוליך ליה"מ וס"ל בזה ג"כ כהרשב"א ז"ל. כנלע"ד ואם שגיתי ד' יכפר:

**אחר** איזה ימים שכתבתי תשובה זו ראיתי בנוב"י ז"ל מהד"ת חיו"ד סי' ט' בד"ה בדין כל כו' שכתב שם ז"ל והנה בחולין השוחט בשבת כו' והרי רחמנא אמר לא תעביד ולמה שחיטתו כשרה כו'. וכאן לא שייך לשנויי כמו בדף קט"ו דפריך מעשה שבת ליתסר ומשני א"ק קודש היא היא קודש ואין מעשיה קודש. דשם קאי אקושיית דליתסר מלא תאכל כל תועבה והרי מעשה שבת תיעבתי לך וא"כ הקושיא שבת יגרום האיסור ושפיר משני היא קודש כו' ומותר באכילה. אבל שחיטה אין אנו רוצים שהמעשה יאסרנו אלא שהמעשה לא יתירנו ולא יהי' השחיטה נחשבת שחיטה וכמתה מאליה. לא שייך לשנויי היא קודש דמה בכך שאין השבת אוסרה מ"מ אינו מתירה וכאילו לא נשחטה. וא"כ הקושיא במקומה עומדת איך שוחט בשבת שחיטתו כשרה כו' עכ"ל. הנה בזה כבר הערנו לעיל בהגה"ה ורצינו לחלק כן בין שחיטה לשאר מלאכות של שבת ודחינו מגמ' דבב"ק וחולין עיין לעיל. עוד יש להעיר על סברתו מתמורה שם דמקשה על רבא מתורם מן הרע על היפה כו' ומדחה דהתם גלי קרא עיי"ש. והתם נמי הלא צריך מעשה התיקון של הרמת תרומה. ועכ"ז אמרינן כיון דגלי קרא דבדיעבד תרומתו תרומה מועיל הרמתו להתיר הטבל. והכ"נ כיון דבדיעבד מותר שחיטתו מועיל שחיטתו ככל שחיטות היתר. ועוד יש להאריך בזה בע"ה אך אין מקום זה להליגס. גם מה שחידש וחילק בין מבשל בשבת דמעשה שבת אסרו וע"ז ארז"ל היא קודש. ואין מעשיה קודש אבל שוחט בשבת שאני כו'. ולענד"נ דהלא גם בהשחיטה עצמה לא היה בה שום איסור והיתה כד"ת ורק האיסור הוא מפני ששחט בשבת. א"כ הוי ג"כ בכלל מעשה שבת וכתיב היא קודש ואין מעשיה קודש:

---

# סימן יט.

## דין עובר שהוציא אבר ונשחטה האם והיא נקבה אם מותר החלב.

**בסימן** י"ד סע"ה כתב המחבר ז"ל. וז"ל עובר שהוציא אבר ונאסר האבר ואח"כ נשחטה האם והוציאו העובר והרי היא נקבה החלב שלה אסור לשתותו הואיל והוא בא מכלל האברים ויש בה אבר אחד אסור והרי זה כחלב טרפה שנתערב בחלב כשרה עכ"ל. וז"ל הש"ך ז"ל כתב הב"ח ז"ל דאם הי' ס' בבהמה בבשר גידין ועצמות כנגד האבר האסור כל החלב מותר מטעם תערובות שבטל בס' ע"כ. וכ"כ הטע"ז ואני תמה מי הגיד להם כביאות זה שמא אבר קטן החלב מתגדל הרבה יותר מאבר אחר גדול ולעולם אינו בטל

והכי

והכי משמע פשטא דהש"ס ופוסקים אח"כ מצאתי שכתב הדרישה סברא זו כו' ולענד"נ דכוונת המחבר ז"ל נמי י"ל דכן הוא דדינו כחלב טרפה שנתערב בחלב כשרה ובזה הדין ידוע דאם יש ס' מותר וא"ל אסור. וכן הוא בזה דאם אנו יכולים לשער דאיכא בכל הבהמה ס' נגד אבר היוצא כגון שלא יצא אלא מעט מן היד או הרגל אשר אין בו רק מעט בשר ודם ואנו יכולים לשער שיש בכל הבהמה ס' נגדה אז מותר החלב ואם אין אנו יכולים לשער אסור החלב וכמש"כ הב"ח והט"ז ז"ל. ומצאתי בהגהות לבי לצדיק שכ"כ ז"ל. וקשה לי דסתם אבר היינו או יד או רגל שהוציא דאי ראשו הוי כילוד. והרי בסוגיא דזרוע בשלה חולין (דף צ"ח) אמרינן דהוי ששים או מאה נגד הזרוע וברמב"ם אפשר דמיירי שיצא אבר גדול כמו דאמרינן בש"ס שם דפעמים יצא חצי שדרתו עכ"ל. והנה דאי' זו מזרוע בשלה מביא גם הדרישה ז"ל עיי"ש סעק"ב ועכ"ז מסיק שם וכתב ז"ל עוד י"ל שמאבר אחד יוצא חלב יותר מאבר אחר וא"א לבטלה עכ"ל. ולכן בפשטות י"ל דכ"ע מודים דתלוי אם נוכל לשער שיש ס' בכל הבהמה נגד האבר האסור מותר החלב וא"ל אסור. והיינו ג"כ שנוכל לעמוד על שיעורו שיהי' ס' בהחלב המותר כנגד החלב של האבר. והוא כשאנו רואין שהאבר היוצא הוא מעט הכמות ומעט האיכות בבשר ודם. ובזה ניחא כמי ייתור הלשון שכתב הרמב"מ והמחבר ז"ל וה"ז כחלב טרפה שנתערב בחלב כשרה עיין ט"ז ז"ל סעק"ז שעמד בזה. וע"פ דברינו י"ל פשוט דהשמיענו דכמו בחלב ט' שנתערב בכשרה הדין פשוט אצלינו דאם נוכל לשער שיש ס' בכשרה נתבטל הטרפה וכשר. ואם אין אנו יכולים לעמוד על שיעורו לא נתבטל. כן ה"ה בזה דאם נוכל לשער בודאי שיש ס' מותר ואם לאו אסור:

**ועפ"ז** צ"ז להבין מה דמסיק שם מרן הש"ך ז"ל וז"ל. מיהו י"ל דלא יהא אלא ספק אם יש ס' כיון דהוי מין במינו דבטל מה"ת ברוב אלא מדרבנן צריך ס' הו"ל ספק דרבנן ולקולא וכדלקמן סי' צ"ח סע"ב ע"כ. ולכאורה הוא תמוה הלא התם לא אמרו כן רק בנשפך וא"א לעמוד על שיעורו אבל כשהוא לפנינו וא"א לעמוד על שיעורו אמרו שם סע"ג דאפילו באיסור דרבנן אסור. ועיי"ש בש"ך סע"ק ט' שכתב מפני שהוא ספק מחמת חסרון ידיעה ולא מיקרי ספק כו' עיי"ש. וא"כ הלא גם בזה הוי הספק מחמת שאין אנו יכולים לעמוד על שיעורו ואין נכנס בגדר ספק. ומצאתי שעמד בזה הפרמ"ג ז"ל על הש"ך ז"ל עיי"ש שהסכים להתב"ש ז"ל שחולק ג"כ על הש"ך ז"ל בזה. אך בכדי שלא להשוות למרן הש"ך ז"ל כטועה בדבר משנה שליין הוא בעצמו. נלע"ד לייסב דבריו הקדושים דאזיל בזה לשיטת הר"ן ז"ל שכתב שם הש"ך ז"ל בסי' צ"ח סעק"ט ז"ל והר"ן כתב משום דבדבר שא"א לעמוד עליו אי אזלינן לקולא יהי' כל האיסורין בספק וכל אחד ישער במה שנראה בעיניו ולפיכך באו חכמים להשוות מידותיהן. אבל במה שאינו בא אלא באקראי בעלמא כגון שנשפך וכה"ג אזלינן לקולא עכ"ל. לפי שיטתי' שפיר יש לנו לומר כדעת הש"ך דגם בספק זה יש לומר דאזלינן לקולא דהא גם דבר זה של אבר היוצא ויושחט אמו וא"כ נולד הוי דבר שאינו שכיח כלל ונשפך ודאי דשכיח יותר מזה. לכן ס"ל להש"ך דאזלינן לקולא. ועפ"ז יהי' ניחא ג"כ מה דאיתא בסי' פ"א סע"ב בהגה"ה ב' ז"ל ואם יש ס' בהמות בעדר ולא ידעינן בודאי שחלב מן הטרפה הוא יותר מחלב אחת מן האחרות אמרינן מסתמא דאיכא ס' ומותר כו' וכתב הש"ך ז"ל בסעק"ח ז"ל דמאחר דשיעור ס' הוא מדרבנן ומדאורייתא חד בתרי בטל אזלינן לקולא ואמרינן מסתמא דהוה ס' ת"ח והכי אמרינן לקמן סי' צ"ח סע"ב גבי מין במינו שהוא מדרבנן ולא ידענו אם יש ס' מותר עכ"ל. ולכאורה גם שם צריך להבין איך מדמה זה לנשפך. דהא הכא גבי הבהמות הרי הם כולם לפנינו רק שא"א לעמוד על שיעורו אשר בזה אמרו שם סע"ג דאסור אפילו מין במינו שהוא מדרבנן. אח"כ מצאתי שם בגליון מהרש"א ז"ל שהקשה כן ותירץ ע"פ מש"כ בשו"ת אמונת שמואל סי' כ"ה דדוקא כשהאיסור לפנינו ידוע וניכר וא"א לעמוד על שיעורו זה מיקרי דעת שוטים אבל באין ידוע מתחילה כמה נפל כל דרוב ודאי איכא שרי במין במינו או באינו מינו באיסור דרבנן. אמנם לדברינו י"ל גם התם דהש"ך תופס לעיקר טעם הר"ן ז"ל דבדבר שאינו שכיח דומה לנשפך דאזלינן בספיקא דרבנן להקל. וס"ל למרן הש"ך ז"ל דס"ל להפוסקים דגם זה שיהי' בהמה אחת טרפה בין ס' כשרות הוי דבר שאינו שכיח ולכן אזלינן בספיקו להקל *) **):

**גם** מה שתמה מרן התבואות שור ז"ל על מרן הש"ך ז"ל בסי' י"ד אות ט"ז שכתב ז"ל ותמיהני טובא דא"כ אמאי פסקו כל הפוסקים בבעיא דמהו לגמוע חלבו לחומרא כדין כל בעיא בדאורייתא. הא סתמא דבעיא קאי אהוציא ידו דמתניתין וכן העתיק הטור בהאי דינא. וא"כ מסתמא איכא רובא נגד חד ידא וליכא כאן כי אם בעיא בדרבנן כדעת רוב הפוסקים והטור מכללן דמין במינו בס' דרבנן הוא והו"ל למיפסק לקולא בדרבנן כו' עכ"ל. ואנכי בעכ"ד צ"ז להבין תמיהתו דהא הגמ' לא נחית כאן ללמדינו הדין בחלב של כל הבהמה אם מותרת או אסורה. רק דמיבעיא אם החלב של אבר זה היוצא אם מותרת דכי היכי דהתירה התורה החלב של כל הבהמות מאיסור אבר מן החי כן הותרה

*) הגה"ה. וע"פ דברינו אלה יש לתרץ בע"ה דעת הר"א שהביא המחבר ז"ל סי' פ"א סע"ה דאוסר מימי חלב משום אבמ"ה וכתב שם הש"ך ז"ל בסעקי"ג ז"ל וכתב הרא"ש ז"ל ואל תתמה שהרי מותר עם האוכל וכשפירש מן האוכל אסור. דהכי אשכחן לעיל סי' ס"ז בדם האברים דכשהוא מובלע בבשר מותר וכשפירש אסור עכ"ל. ומ"מ נראה לחלק דהתם אינו נאסר עד שפירש אבל הכא שנאסר משום אבר מן החי אם נאמר שמימי חלב בפני עצמן אסור משום אמ"ה א"כ גם כשהם עם האוכל יאסר שפירש מן החי. ומדהתירה תורה חלב אע"פ שמימי חלב מעורב בו א"כ ה"ה מימי חלב בפני עצמן מותר עכ"ל הש"ך ז"ל. ולענד"נ דיש לייסב דעת הר"א ז"ל דס"ל דאהכ"נ דמימי חלב אסורים משום אמ"ה רק דכ"ז שהם מעורבים הם בטלים ברובא בתוך החלב. דהא האיסור של מימי חלב לא הי' ניכר מעולם בפני עצמו לכן בטיל. והוא כדעת המרדכי ז"ל שהבאנו לעיל בפנים גבי זתים שריסקן וזב מהן בשבת. וכן מהא דיבמה שרקקה דם ומקרי של זב. ולא יקשה על דברינו לפי מה דקיי"ל אפשר לסוחטו אסור עיין ש"ך ז"ל סי' ק"ו סעק"ב והכ"נ הלא אפשר לסחוט המימי חלב מהחלב ואיך תבטל. אך י"ל דהר"א ז"ל ס"ל דאף דאפשר לסחוט האיסור מ"מ כ"ז שלא נסחט מיבטל בטיל. זעוד יש לומר דכאן נמי אי אפשר לסחוט דאם יסחוט המימי חלב אז לא יהי' חלב אלא גבינה. ולכן ס"ל דכ"ז שהם מעורבים התירה התורה מטעם ביטול וכמש"כ ואחר שנפרש אסור. כנלע"ד לייסב דעת הרא"ז"ל:

**) הגה"ה. ובזה יבואר לנו מה שהביא כאן ראי' דאזלינן להקל מביא תחילה מסי' צ"ח ואח"כ מביא מסי' פ"א וכתב ז"ל והכי נמי אמרינן לקמן סי' פ"א סעק"ח. אשר לכאורה הי' לי' להביא מקודם מסי' פ"א דכתוב בראשונה וגם שם מיירי מאותו הדין של חלב טרפה שנתערב בכשרה. אמנם לדברינו ניחא דעיקר ראייתו הוא מסי' צ"ח מנשפך לשיטת הר"ן ז"ל דבדבר שאינו שכיח מקילינן ומזה ראי' לדינא דכאן וגם למש"כ בסי' פ"א:

הותרה גם חלב של אבר זה א"ד שאני התם דיש לה היתר בשחיטה עיי"ש בגמ'. ובודאי מספקא להו בין אאבר זה דהוליא ידו לבד בין אם ילא חליו של עובר מספקא להו כמי דילמא התירה התורה גם חלב כזה מאיסור אבר מן החי ומותר החלב אף אם ילא חליו של עובר דלא שייך ביטול מ"מ מותר ועל זה נשאר בתיקו. אבל בענין אם לא ילא רק מקלת אבר אחד ואז אף אם נפשט דהחלב של אבר היולא אסור מדינא רק אם יש בו דין ביטול נתבטל ביתר החלב של בהמה זו. מזה לא איירי הגמ'. וא"כ כלע"ד דאין מגמ' זו שום תמוה על מרן הש"ך ז"ל:

**ועיין** במשנה למלך ז"ל הלכות מטמאי משכב ומושב פ"א הי"ד בד"ה ובעיקר כו' שכתב ז"ל. ובעיקר החילוק שחילק שכל דבר שתחילת ביאתו לעולם הוא מעורב דלא שייך בי' ביטול נראה דיש סעד לחילוק זה מההיא דאיבעיא לן חולין (דף ס"ט) מהו לגמוע את חלבו כו' ולכאורה קשה כו' שוב ראיתי לחכמי אשכנז שכתבו דאם הי' ששים בבהמה כו' כל החלב מותר מטעם תערובות שנתבטל בס' עכ"ד. ואני תמה על דבריהם דאי שייך בזה ביטול הרי ילא חלב זה מחשש איסור תורה דהא פשיטא דאיכא רובא דהיתרא וא"כ אין כאן כ"א איסור דרבנן דבעינן ס' כו' והוה לן למיזל לקולא כדין ספקא דרבנן כו' ומביא ראי' מגספך כו' אלא ודאי דהכא לא שייך ביטול וכסברת רבינו משולם. וראיתי למעכ"ת [הוא הרב מהר"י אלפאנדרי ז"ל] שרלה להלין בעד חכמי אשכנז דכתבו דשה"כ דחלב של האבר מתחילה בעודה בתוך האבר לא היתה מעורבת עם שאר כל החלב שבגוף כיון שיש לה מקום מיוחד משא"כ בההיא דרוק יבמה וזב דמעולם לא הי' לה מקום מיוחד בלא תערובות כו' עיי"ש. ועיין בפלתי ז"ל בסי' י"ד אות ה' שהביא ד"ק והאריך שם בדבריו הקדושים עיי"ש. ועיין נוב"י מהד"ת חיו"ד סי' כ"ד וכ"ה מש"כ שם בזה:

**ועיין** בחיבורינו ח"א „מתת ידו" על חאו"ח בסי' ב' שהבאנו שם דבריהם הקדושים. ועיי"ש בסוף התשובה ד"ה ומה כו' שכתבנו ליישב קושייתם מהא דכתב המרדכי ז"ל גבי זיבה דאינה מתבטלת בהש"ז וכן הרוק של יבמה אינה מתבטלת בהדם וכתב בטעמו כיון דתחילת ביאתן לעולם המה מעורבין לא שייך בהם דין ביטול. והקשו ע"ז מהא דחלב של אבר היולא דנתבטל בתוך שאר החלב אם יש ששים. ועיין בכו"פ ונוב"י ז"ל במקומות הנ"ל מש"כ ביישוב דבר זה. וכתבנו שם בזה"ל דש"ה גבי חלב דהא האבר האסיר שהחלב היולא ממנו הלא הוא ניכר ועומד בפני עלמו. ולכן שפיר ס"ל להני פוסקים דאם יש ס' בכל הבהמה נגד האבר האסור נתבטל חלב האסור בחלב דהיתרא. דהא תיכף כשהתחיל החלב ללאת מן האבר האסור ממקום למקום עד שילא מאבר האסיר זה לאברים האחרים המותרים כבר הי' ניכר החלב האסור. ולכן אם יש ס' מתבטל. לא כן בהענבים שכתב המרדכי ז"ל כו' עיי"ש מה שכתבנו בזה. ועיין שו"ת יד אלעזר סי' ד' מש"כ בענין זה:

**ויען** כי בעת כותבי אז לא הי' לי שום ספרים לעיין בהם רק מקלת פוסקים ושו"ת מעט אשר היו שאולים אצלי. לכן הי' לבי נוקפי על החידוש הנ"ל כי מי יאמר דמתחילה כשהדם בתוך האבר נעכר ונעשה חלב דילמא אח"כ כשמתקבץ הדם לתוך הדד אז נעכר ונעשה חלב וגם הנסיון יעיד ע"ז דהא כששוחטין בהמה חולבת לא נמצא בשום אבר ממנה שום ליחלות חלב רק בתוך הכחל. אמנם אח"כ כשזכיתי לקנות ספרים עיינתי במשנה למלך וראיתי שמביא כן בשם מהרי"א ז"ל וכן מלאתי אח"כ בפלתי שמביא כן בשמו בזה"ל שדעתו שהחלב עומד תחילה בפ"ע בתוך כל אבר ואבר ומתקוה שם החלב ואח"כ כולם יורדים לתוך

הדד עכ"ל. ונתתי תודה להחונן דעת על שזכיתי נודעתי לכוין לדעת רבותינו ז"ל:

---

## סימן כ.

### עוד בענין שדיברנו בתשובה הקודמת.

**והנה** עתה אחרי שזכיתי לסדר התשובות הללו וזכרתי בענין זה מה שכתבנו שם בהאי ענייגא. אליגה כאן מה שנתוסף לי בזה הענין על מה שכתבנו שמה אחרי הדפסת ספרי א"ר מתת ידו וז"ל שם בד"ה אמנם כו'. במרדכי פ' הזרוע הקשה רבינו משולם כו' עוד שם ז"ל ובפ"ב דבכ"ק וביבמות א"ר יהושע ש"ז של זב מטמא במשא לפי שא"א בלא ליתלוחי זיבה. וכה"ג אמרינן פ' מלות חלילה יבמה שרקקה דם חליצתה כשרה לפי שא"א בלא לחלוחי רוק. ותימא הא דהניא בזבחים פ' התערובות ר' יהודה אומר בשם ר"ג אין דם מבטל דם ואין רוק מבטל רוק. אבל משמע לכו"ע דדם מבטל רוק א"כ הכא נמי נימא הכי. וי"ל בב"ק וביבמות איירי כגון שהוא בעין וניכר וכל דבר שהוא בעין וניכר לא בטיל עכ"ל כו'. והקשינו שם בד"ה אך ז"ל ל"ז להבין ד"ק איך נוכל לומר דבב"ק וביבמות מיירי שהזיבה והרוק הוא בעין וניכר. הלא ז"ל הגמ' בב"ק (כ"ה ע"א) ש"ז של זב מטמא במגע ואינו מטמא במשא דר"א ורי"א אף מטמא במשא לפי שא"א בלא לחלוחי זיבה ע"כ. וז"ל הרמז"ל פ"א מהל' משכב ומושב הי"ד רוק הזב וש"ז ומימי רגליו כ"א משלשתן אב הטומאה ד"ה ומטמא בכ"ש במגע ומשא הה"א ברוק וכי ירוק הזב בטהור ומימי רגליו וש"ז א"א שלא יהי' בהם לחלוחי זיבה כ"ש עכ"ל. ואם נאמר כרבינו מרדכי ז"ל דמיירי שהזיבה הוא בעין וניכר א"כ מ"ט דר"א דס"ל דאין מטמא במשא הלא מאחר דהזיבה היא בעין וניכר כו' עיי"ש שהארכנו בזה. וגם בדבר הרוק הקשינו שם מגמ' דיבמות עיי"ש ועיין בשו"ת תפארת יוסף חיו"ד סי' י"ד מש"כ בענין זה של המרדכי:

**אמנם** אחרי שהדפסנו את ספרי מלאתי לתוס' בנדה (דף כ"ב ע"א) שכתבו ג"כ כדעת המרדכי ז"ל בד"ה לפי שא"א כו' ז"ל. ומה"ט מטמא ר"י קרי של זב במשא והא דלא מלריך קרא התם כי הכא [היינו דלספירה מביא שם הגמ' מקרא דזאת תורת הזב ואשר תלא ממנו ש"ז. דסיתר. ולטומאה אינו מביא לימוד מהקרא] מפרש ר"ת דהתם מיירי שרואה זיבות בו ביום דאז יש בו רוב זיבות וסבר ר"י דא"א בלא לחלוחי זיבה בעין. ור"א דפליג עליה בכילד הרגל ואמר דאינו מטמא במשא מודה דא"א בלא לחלוחי זיבה ואפ"ה לא מטמא במשא כיון דפתיכא בי' ש"ז והכא נמי אי לאו קרא לא הוה סותר אפילו יום אחד עכ"ל. הרי לפנינו דגם ר"ת ז"ל כ"כ דטעמא דר"י הוא מטעם שיש בו רוב זיבות והוי בעין. אמנם מדברי הרמז"ל שהבאנו שכתב ז"ל ומימי רגליו וש"ז א"א שלא יהי' בהם ליחלוחי זיבה כ"ש עכ"ל. משמע להדיא דלא פירש כדברי ר"ת ז"ל:

**עוד** קשה לי לדעת ר"ת ז"ל דמחלק דר"י מיירי כשרואה זיבות בו ביום דאז יש בו רוב זיבות וע"כ א"ל לקרא שיטמא במשא ובסתירה בנדה שם מיירי בשאר הימים דאין הזיבה רק כ"ש ולכן לריך קרא להכי דסותר. א"כ יקשה לכאורה לשון הגמ' שם זיבה גמורה דלא ערבה בה ש"ז סותרת כל ז'. לחלוחי זיבה דערב בה ש"ז לא סותרת אלא יום אחד ע"כ. מלשון זה משמע דגם כאן מיירי דהזיבה מרובה כמו כל דבר שהדבר שנתערב בה מרובה מהדבר המעורב. וכגוונא דאיתא בסנהדרין (דף פ' ע"ב) הנשרפין בנסקלין כו' תיפוק לי' דנסקלין מרובין כו' עיי"ש. וא"כ

מאחר

מאחר דנקטה הגמ' בלשונה צחצוחי זיבה דערבה בה ש"ז כו' משמע מלשון זה דמיירי דהזיבה מרובה מהש"ז. ומ"מ מצריך קרא להכי דסותרת. אך זה יש ליישב ולומר דאיהכ"נ דמתחילה כאשר למד הגמ' מקרא דש"ז סותר הי' כוונת הגמ' ללמדינו דאפילו זיבה כ"ש ג"כ סותר וע"ז צריך לימוד מקרא ומסיק ע"ז בטעמו לפי שא"א בלא צחצוחי זיבה וכוונתו על זיבה כ"ש דמעורב בה וכדעת ר"ח ז"ל. אמנם אח"כ כשרצה הגמ' לומר דיסתור כל ז' כמו זיבה גמורה. וע"ז משני דגזה"כ היא דזיבה גמורה דלא ערבה בה ש"ז סותרת כל ז' צחצוחי זיבה דערבה בה ש"ז לא סותרת אלא יום א'. ויש לומר דלכן אמרה הגמ' בלשון זה להשמיענו חידוש גדול דאף אם הצחצוחי זיבה מרובה מהש"ז ג"כ אינו סותר אלא יום א' כיון דלא הוי זיבה גמורה:

**אך** עדיין צ"ז להבין דעת קדשו של ר"ח ז"ל במה שכתב דר"י מיירי כשרואה זיבות בו ביום. דלדעתו יקשה קושיית התוס' בב"ק שם (דף כ"ה ע"א) [וז"ל הגמ' נזיר ס"ו דתניא ש"ז של זב מטמא במשא כל מעל"ע (ופירש"י ז"ל מטמא מעל"ע לאחר שראה הזיבה מטמא במשא) ר' יוסי אומר יומו (בלבד שראה בו זיבה אם ראה קרי תולין את הקרי בזיבה ומטמא במשא אותו היום בלבד אבל מכאן ולהבא לא. ולאו משום דס"ל דא"א בלא צחצוחי זיבה אלא שכך גזה"כ) במקמי"פ בדשמואל כו'] ד"ה אלא כו' דכתבו ז"ל והכי תנאי דמייתי פ' בתרא דנזיר (דף ס"ו) ותנא דמתניתין דהתם דקסברי ש"ז של זב מטמא במשא לא שייך לאתויי כלל הכא. דהתם כולהו סברי דוקא קרוב לראיית זיבה מעל"ע או יומו מטמא ש"ז. והכא בעי לאתויי תנא שיטמא במשא כל ז' ק"ו מרוקו עכ"ל. הרי לנו מבואר דהתוס' פירשו הכא להדיא דהגמרא כאן בב"ק אינו מביא אלא רק היכא דלא ראה הש"ז ביום שראה הזיבה אלא רק בימי ספירו. דאל"כ תקשי למה לא מביא הגמ' כאן תנאי דנזיר. ואח"כ ממילא מוכח דר' יהושע דמביא הגמרא כאן מסתמא מיירי ר"י כשראה הש"ז בשאר יומי ולא ביום שראה הזיבה. ודברים אלו הם ממש היפך מפירוש ר"ח דלעיל ולדבריו יקשה קושיית התוס' כאן בב"ק מדוע אינו מביא תנאי דנזיר:

**ואולי** יש לתרץ דעת מרן ר"ח ז"ל דאין מחזיק קושיית התוס' לקושיא כלל דכיון דמביא הגמ' מחלוקת דר"א ור"י בזה א"כ למה לי' להגמ' להביא מה שנחלקו עוד תנאים בזה [ובפרט דר"י האמור שם בברייתא וכן סתם מתניתין דר"מ הוא היו תלמידיו דר"ע ור"ע הי' תלמיד דר"א ור"י וכיון שהביא מחלוקת דר"א ור"י א"כ מה צורך להביא עוד מחלוקת דר"י ות"ק שהי' תלמיד תלמידם]:

**אבל** זה מבואר לנו דדעת ר"י בעל תוס' בב"ק ודעת הרמז"ל מוכח להדיא דגם ר' יהושע מיירי בזיבה מועטת וכ"ש. אך לדבריהם עדיין אנו צריכין לתרץ מה שהקשו שם בנדה על הא דלא הביא ר"י קרא לסברתו דש"ז מטמא במשא כמו שהביאו שם בנדה קרא דש"ז סותר. אך לענ"ד י"ל בפשיטות דזהו גופי' טעמו של ר"י ומזה גופי' יליף ר"י. דאחרי דמצינו דש"ז סותר אף דהש"ז לא הוי אלא נוגע ושאר טומאת מגע אינו סותר ולמה ש"ז סותר. וע"כ טעמו של דבר לפי שא"א בלא צחצוחי זיבה. ועתה כיון שגלה לן קרא בהאי סברא דא"א בלא צחצוחי זיבה אם כן מה"ט גופא יש לטמאה במשא ודעת ר"א יש לומר או דלא סבירא לי' שא"א בלא צחצוחי זיבה ומה דסותר יום א' הוא גזה"כ. כמו למאן דס"ל שא"א כו' ועכ"ז אינה סותרת אלא יום א' מטעם גזה"כ. כן י"ל לר"א דסובר דאפשר בלא צח"ז ומ"מ סותר יום א' מטעם גזה"כ *). או דס"ל לר"א ג"כ שא"א בלא צח"ז רק דס"ל גבי טומאת משא דמעט הזיבה מיבטל בתוך הש"ז. וכמו שאמרו שם בנדה דלהכי אינה סותרת כל ז' מטעם גזה"כ זיבה גמורה דלא ערבה בה ש"ז סותרת ז' כו'. והכי נמי איכא למימר לענין טומאת משא ומה דלא מיבטיל הזיבה בהש"ז לענין סתירת יום אחד הוא מטעם גזה"כ כנלענ"ד:

**ורב** תודה להחונן דעת כי אחר כמה שנים שכתבתי כ"ז זכיתי לקנות ספרי השיטה מקובצת ומצאתי שם בב"ק (ד' כ"ה) בד"ה ר' יהושע כו' שכתב ז"ל תימה דבפ' המפלת איצטריך קרא דש"ז של זב מטמא (נ"ל שהוא ט"ס וצ"ל סותר) בזב ואמאי תיפוק לי' משום דא"א בלא צח"ז. וי"ל דר"י נמי מהתם גמר דהאי דרבייה קרא למיסתר משום דא"א בלא צח"ז. ור"א סבר כי היכי דדרשינן התם דאינה סותרת אלא יומא משום דפתיכא ש"ז הכ"נ אינה מטמאה במשא מהאי טעמא. הרא"ש ז"ל עכ"ל:

**ועיי"ש** עוד שהביא פר"ח ז"ל והקשה עליו ג"כ מגמ' דשם כגוונא שהקשינו לעיל וז"ל שם. ר"י כו' לפי שא"א כו' מיהא פר"ח דאף ר"י לא אמר אלא בימים שרואה בהם זוב דחיש לצח"ז אבל בימי ספירו דליכא למיחש משום צח"ז לא. ולדידי קשיא דהא אמרינן בנדה בריש פ' המפלת דקרי של זב סותר יומו משום דא"א לקרי בלא צחצוחי זיבה. אלמא מדסתר יומו. בימי ספירו הוא שראה. ומינה דאפילו בימי ספירה חיישינן לצחצוחי זיבה עכ"ל. אלמא דגם הוא מקשה כקושייתינו דלעיל מהגמ' דשם גופי'. ועיי"ש מש"כ שם בזה בשם הראב"ד והרשב"א ז"ל:

---

# סימן כא.

## בענין אותו ואת בנו שנתערב כיצד תקנתו.

**סי'** ט"ז סעי"ב כתב המחבר ז"ל וז"ל. בהמה שנשחטה אמה או בתה היום ונתערבה באחרות וצריך לשחוט מהם היום כיצד תקנתו ככבשינהו דניידי ממקום קביעותן ויקח מהם אחד וישחוט דכל דפריש מרובא פריש ושנים הנותרים אסור לשחטם היום עכ"ל. ועיין בגליון מהרש"א ז"ל שם מה שמביא בשם שו"ת שנתעוררו בזה אם מועיל לומר כל דפריש מרובא פריש במקום שיש לו מתירין. וכן ביד אברהם ז"ל שם מביא ג"כ מזה עיי"ש בדברי קדשם. דהכא נמי הלא יש לו מתירין דיכול להמתין עד הלילה ועד שתאכלנו באיסור אכול בהיתר [עיין בסידורו של שבת ח"ב סי' ו' מה שהאריך בענין זה אם בדבר שיש לו מתירין מועיל כל דפריש מרובא פריש ואינו מביא שם מענין זה דאוא"ב כלל]:

**ומצאתי** בנוב"י ז"ל מהד"ת חיו"ד סי' ח' בהגה"ה מבן המחבר ז"ל שכתב ז"ל הנה גם אוא"ב הוא דבר שיל"מ. וכבר הקשה זה אאמ"ו ז"ל בצל"ח ביצה (דף י' ע"ב) איך פסקינן באוא"ב דנכבשינהו דניידי הא בדבר שיל"מ לא אמרינן כל דפריש מרובא פריש כמו שכתב המג"א בסי' תקי"ג סע"ק י"ג גבי בלים שמביא הת"י ביו"ע עיי"ש. ול"נ ליישב ע"פ מה דפסקינן באו"ח סי' ש"כ סע"ב ביין שבגיגית שענבים שבתוכו דבטיל ולא אמרינן דהוי דבר שיל"מ הואיל ולא הי' האיסור ניכר קודם שנתערב עיי"ש במג"א ובט"ז ז"ל. ולפ"ז י"ל דגם באוא"ב מיירי שנתערב האם קודם ששחט הבת וא"כ גם כאן לא ניכר האיסור קודם התערובות כמו בענבים שבגיגית. ומש"כ בשו"ע בהמה שנשחטה אמה או בתה היום ונתערב כו' אין הכוונה שנתערב אחר שחיטת האם אלא הפירוש שנתערב כבר קודם השחיטה עכ"ל. ולכאורה

---

*) הגה"ה. ואף די"ל דלא דמי. דהא למאן דס"ל דא"א כו' והגזה"כ הוא דאינו סותר אלא יום א' יש בזה מילתא בטעמא דאמרו שם בגמ'. אבל לר"א אם נאמר דס"ל דאפשר בלא צח"ז אין שום טעם ע"ז לומר דיסתור יום א' מצד גזה"כ. אך מ"מ מצינו בכמ"ק דאמרינן גזה"כ אף דאין שם מילתא בטעמא:

ולכאורה כן מוכח הלשון של מקור האי דינא. והוא בעל בה"ג ז"ל שכתב בהל' או"ב ז"ל. והיכא דאיכא עיגלא כו' דאישתחיט אמיה ואיהו איערב בהדי אחריתא כו'. הנה זה הלשון מורה לכאורה דבשעה שנשחט אמו הי' אז מעורב עם אחרים. אך לפ"ז יהי' הגלינו דין חדש דהיכא דלא הי' מעורב מקודם ונתערב אחר שחיטת האם או הבן אז לא יועיל בהם ליכבשינהו ולניידו מטעם יש לו מתירין. וא"כ הלא זה דין חדש שאינו מבואר להדיא לא בבה"ג ז"ל ולא בהפוסקים ז"ל המביאים דבריו להלכה ובודאי חידוש וחילוק גדול כזה הי' להפוסקים להביא זה בפירוש:

**ולבד** כל אלה נלע"ד דיש לפלפל בזה אם גם זה בנתערב קודם שחיטת האם מיקרי לא ניכר האיסור. ומה שהביא מיין שבגיגית ראי' לדבריו. יש לחלק ולומר דשאני התם שהוא דבר לח וצלול ותיכף נתערב היין שיוצא מהענב בהיין שבגיגית ולא היה בפני עצמו מעולם דהא כל כל שהוא וכל שהוא היוצא מהענב תיכף נתבטל בהיין שבגיגית. ונמצא שלא הי' עליו שם איסור הניכר בפני עצמו מעולם דהא בעת היותו בהענב הי' מותר לאכלו וגם תיכף כשיוצא נתערב ולא עמד בפני עצמו אפילו רגע אחת לכן ס"ל להמרדכי דנתבטל ואין עליו איסור דשיל"מ (עיין בחיבורינו ח"ר סוף סי' ב' מש"כ). לא כן בהאי דינא דהבהמה אף שנתערבה קודם שנולד עליה האיסור. מ"מ היא ניכרת ועומדת בפני עצמה אף עתה אחרי שנתערבה בין שארי בהמות מ"מ היא בפני עצמה עומדת. רק דאין אנו יודעים מי היא זו ואיזו היא. א"כ יש לומר דבזה גם המרדכי ז"ל מודה דאף שנתערבה ונתבטלה ברוב מה"ת. מ"מ דין דבר שיל"מ יש עליה. ויש לחלק בין דבר לח שנתערב ובין דבר יבש. יען כי בדבר יבש האיסור עומד בפני עצמו לכן גם המרדכי מודה דיש עליו דין דבר שיל"מ. ויש להביא ראי' לחילוק זה מהא דאיתא במתניתין סוף מעילה (דף כ"א ע"ב) ז"ל נפלה פרוטה של הקדש בתוך כיסו או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה מעל דברי ר"ע וחכ"א עד שיוציא את כל הכיס כו'. ובתוס' ד"ה פרוטה כו' כתבו ז"ל תימה וליבטיל האי פרוטה של הקדש שנפלה ברובא וכי תימא דבר שיל"מ הוא ע"י פדיון ואפילו באלף לא בטיל. הא ליכא למימר דדבר שיל"מ דרבנן הוא. ומגיה שם בעל ל"ק ז"ל. ול"ל דליכא אלא חד בכיס דליכא ביטול דא"כ מאי עד שיוציא את כל הכיס דקאמרי רבנן הכי הול"ל עד שיוציא השני'. וי"ל דמעילה דרבנן קאמר כו' עכ"ל. אלמא דפירשו דאינו חייב במעילה לר"ע אלא מדרבנן דלא מיבטיל ברובא מטעם דשיל"מ. ולכאורה יש להקשות על דעת המרדכי ז"ל דהא תינח כשנפל פרוטה של הקדש לתוך הכיס שייך בזה דין דבר שיל"מ דהא מקודם שנפל הי' ניכר האיסור. אבל כשאמר פרוטה בכיס זה הקדש. שהיתה מעורב בין שאר הפרוטות קודם שהקדישה. וגם עכשיו אינו ניכר איזה פרוטה היא שהקדישה. וא"כ לדעת המרדכי ז"ל דבדבר שאינו ניכר והי' מעורב בתחילתו לא שייך בזה דין דשיל"מ. הלא הי' לו להפרוטה להתבטל ברובא ולא ימעול אף מדרבנן. אלא ודאי דגם לדעת המרדכי ז"ל אין הפרוטה מתבטלת דזה ג"כ מיקרי ניכר האיסור דכל מקום שהיא היא עומדת בפני עצמה. ובזה מודה המרדכי דהוי דבר שיל"מ ואינו בטל. וא"כ הלא גם באו"ב הוי לי' ניכר האיסור ואינו בטל מטעם דיש לו מתירין אף לדעת המרדכי ז"ל:

**אמנם** אחרי כי גברא רבה כמוהו אמר מילתא דלדעת המרדכי ז"ל דינא הכי גבי או"ב אם נתערבה קודם שנשחטה אמה בטילה ואינה נאסרת מטעם דשיל"מ. מחוייבין אנו לתרץ דבריו הקדושים שלא תקשה עליו ממתניתין דפרוטה בכיס זה הקדש. די"ל דהמרדכי ז"ל לא ס"ל כדעת התוס' ז"ל דלכן לא מיבטל הפרוטה בכיס מטעם דשיל"מ והמעילה היא רק דרבנן. אלא יפרש כדעת התוס' חדשים ז"ל שעל המשניות שפירש שם דמה"ת אינה בטילה הפרוטה מטעם דזה מיקרי ניכר האיסור וז"ל. וכ"ל דגם מדאורייתא לא בטיל דהא ודאי אט ניכר האיסור לא בטיל דיוכל ליטלו וכאן האיסור היא הקדושה שעל הפרוטה וזה יוכל ליטלו להחליף על פרוטה אחרת והיא נשארת חולין גמורים מה שאין כן בבהמה עכ"ל. ומצאתי דגם מרן בעל משנה למלך ז"ל כתב כה"ג רז"ל בהל' מעילה פ"ז ה' ו' בד"ה וראיתי כו' כתב שם באמצע ז"ל, עוד נ"ל דהכא לא שייך ביטול משום דכל היכא דניכר האיסור אין לו ביטול וככל דבר שאפשר להוציא האיסור מתוכו הרי הוא כניכר האיסור. וכמש"כ הרא"ה בב"ה ז"ל עלה דכלי שטף שבלע מן האיסור ונתערב באחרים דכיון דאפשר בהגעלה ולהפליט האיסור ה"ז כאילו ניכר ואין לו היתר. ה"נ כיון דאפשר ליקח ד' זוזים וליתנם לשומר הו"ל כאילו ניכר האיסור ואין לו ביטול עכ"ל עיי"ש. הרי לנו מבואר דגם מרן בעל משנה למלך ז"ל כתב כסברת בעל תוס' חדשים ז"ל ונסתייע כן מרבינו הרא"ה ז"ל:

**אמנם** עדיין אנו צריכין לבאר ולהבין. הלא דבר זה חומרתו שאינו בטל מה"ת לשיטתם הוא מטעם שיש לו מתירין ע"י פדיון ולהחליף המטבע של הקדש על מטבע אחרת. ולכן מדמין לה לניכר האיסור שאינו בטל. א"כ מאי שנא זה מכל שאר דברים שיש להם מתירין לזמן כמו חדש וביצה שנולדה ביו"ט וכדומה. דגם כן כשיבא זמן ההיתר יסולק האיסור ויהי' היתר גמור. וקיי"ל בזה דמה"ת בטל ורק רבנן אסרוהו ואמרו שאינו בטל מטעם דעד שתאכלנו באיסור אכול בהיתר. לפי שיטת רש"י ז"ל או מטעם הר"ן ז"ל משום דהוי מין במינו. ולשיטתם של הרא"ה והמשל"מ ותוספת חדשים ז"ל אמאי לא נימא כן בכל דבר שיל"מ דהוי כניכר האיסור ואינו בטל מה"ת בהיתר ואסור מדאורייתא. ואנן קיי"ל דמה שאינה בטילה דשיל"מ אינו אלא מדרבנן. וכש"כ לפי מאי דקיי"ל דמחוסר זמן לא הוי כמחוסר מעשה. דזמן ממילא אתי. וא"כ הלא יש לדון בק"ו דמה התם בפרוטה דהקדש דאין אנו יכולין לסלק את האיסור אלא רק ע"י מעשה הפדיון והחילול. עכ"ז מיקרי ניכר האיסור ואינו בטל. כש"כ דבר שיש לו מתירין ע"י זמן דביאת הזמן יסלק מעליו האיסור ודאי שיש לומר דמיקרי ניכר האיסור ואינה בטילה מה"ת. ואמאי אמרינן בכל דשיל"מ דמה"ת בטל ברובא או בס' ורק מדרבנן אינו בטל:

**ומזה** שנלע"ד להסביר בזה ע"פ מה דאיתא בתוס' חולין (דף ה' ע"ב) ד"ה לדיקים כו' עיי"ש דמחלקין בין דבר שהוא עצם האיסור דחמיר וגנאי לצדיק שיכנים דבר איסור כזה לפיו ולכן שומרו הקב"ה ממכשול עון כזה. אבל באיסור שאין בעצמו שום איסור אלא שהזמן גורם כמו אכילה ביו"כ אינו חמור כ"כ ואין הקב"ה שומרו מזה עיי"ש וכן בכמ"ד. ואף דלגבי עונש ודאי חמיר האוכל ביוה"כ שהוא בכרת מאוכל נבלה וטרפה וכדומה שאינו אלא במלקות. מ"מ בזה שהוא מטמטם את הלב חמור נבלה וטרפה שהוא עצם האיסור מאכילה ביוה"כ. ולפ"ז נלע"ד שיש להסביר דבריהם הקדושים. דס"ל דאיסור שתלוי בזמן קיל יותר משארי איסורים שאינם תלוים בזמן ואיסורן איסור עולם. ולכן ס"ל דאף דשארי איסורים שיש להם מתירין ע"י הזמן שיבא והזמן יסלק את האיסור ממנו הוא קיל ואינו נחשב כניכר האיסור ובטלה מה"ת ברובא או בס' ואין צריך להמתין עד שיבא הזמן של היתר ויסלק האיסור. אמנם בפרוטה של הקדש דהיא עצם האיסור דהא איסורה איסור עולם מליהנות בה דחמירה. ולכן כיון שיש לה מתירין ע"י פדיון הוי כניכר האיסור ואינה בטלה מה"ת דהא אפשר לסלק חומר האיסור ממנה. ואף אם עתה אין לו מטבע

אחרת

אחרת להחליף על זו. מ"מ מחוייב להמתין עד שיהי' לו במה להחליף. או שיטול מטבע אחת מהכים ויאמר אם זו של הקדש הרי טוב ואם לאו תהא הפרוטה של הקדש מחוללת על זו. ומה דמלינו גבי נדרים דארז"ל דאינה בטילה המאכל שאסר מלד דשיל"מ ומה שאינה בטילה אינה אלא מדרבנן ומה"ת בטילה, אף דגם שם כ"ז שלא נשאל עליו הוי המאכל עלם האיסור. יש לומר דבזה קיל נדרים משארי איסורי מאכל יען דהוא בדה האיסור וכמש"כ התוס' בתמורה לגבי אם נשבע שלא לגרש אשתו וגירשה דהוי גט אף לרבא דס"ל כל מילתא דא"ר לית אי על"מ. עיי"ש (דף ו' ע"א) תוס' ד"ה והשתא כו'. הכ"נ י"ל גם בענין זה דקיל איסורו לענין ביטול יען כי הוא בדה האיסור:

**אך** עדיין ל"ז להבין איך נוכל לדמות דין זה דמטבע של הקדש שנתערבה ולדמות זה לחלב שנתערבה בשומן ומכיר החלב האסור דאינה בטלה מה"ת. וכמו כן גבי מטבע זו כיון שיכול להסיר האיסור ממנה ע"י פדיון לכן אינה בטלה. ואנכי לענד"נ דיש לחלק ביניהם. דהן אמנם דלכתחילה מסתבר לומר דגם בהמטבע הוי כניכר האיסור ואינה בטלה וכסברתם ז"ל. אמנם בדיעבד אם לא פדה מטבע זו של הקדש על מטבע אחרת ונהנה באחת המטבעות המעורבים. איך נוכל לדמותה לחתיכה של חלב שנתערבה בין חתיכות שומן והחלב ניכרת. הלא התם כיון דניכר היטיב החלב אם יאכלנה הרי הוא באיסור כרת ודאי דהא ידע דזה חלב ואכלה. ומה לי אם היתה מונחת חתיכה זו של חלב לבדה. ומה לי אם היא מונחת בין חתיכות כשרות הלא דא ודא אחת היא. אמנם בהך מטבע של הקדש. אף אם נאמר דתמיר ואינה בטילה לכתחילה. אמנם אם בדיעבד לא פדה המטבע באחרת ונהנה באחת מהן. הלא עדיין בספק הוא דהא מ"מ א"א יודעים איזה מטבע היא של הקדש וכל אחת מהמטבעות שמוליא הלא בספק הן עומדות אם הוא של הקדש אם לא. וא"כ יקשה לכאורה איך מחייב ר"ע קרבן מעילה על הספק. ונהי' מוכרחין לומר דאהכ"נ דלר"ע מתחייב גם על הספק כמש"כ שם בתוס' ד"ה פרוטה כו' שכתבו שם ז"ל ואע"ג דספיקא הוא אם נהנה בשל הקדש ר"ע לטעמי' דמחייב על ספק מעילות אשם תלוי בכריתות (דף כ"ב ע"א) כו':

**אבל** עדיין ל"ע בזה. אם לדעת ר"ע מתחייב קרבן על כל מטבע ומטבע שמוליא מכים זה. דהא על כל מטבע ומטבע הוא ספק שמא זו היא של הקדש. והן אמנם דאם הוליא הרבה פרוטות בין בבת אחת בין בזא"ז קודם שהקריב אינו מחייב על כולן רק קרבן אחד. אמנם אם גם אחר שהקריב הוליא פרוטה או פרוטות מתחייב קרבן אחר דהא כולן הם בספק ודילמא זאת הפרוטה שהוליא אחר ההקרבה היא של הקדש. ומספק מתחייב עליה קרבן אחר. וכן אם הוליא פרוטה אחר הקרבה השני' וכן בכולם. או דילמא כיון שהוליא פרוטה הראשונה ומעל בה תלינן בה שהיא היתה הפרוטה של הקדש והותרו השאר ליהנות בה לכתחילה. וכגוונא דאמר רב בזבחים (דף ע"ד ע"א) טבעת של ע"ז שנתערבה במאה טבעות ונפלה אחת מהן לים הגדול הותרו כולן דאמרינן הך דנפל הייגו דאיסורא. ואע"ג דהתוס' ז"ל בד"ה ונפלה כו' כתבו שם ז"ל ודוקא נפלה ממילא אבל הפילה אפילו שוגג קנסינן אטו מזיד כו' [עיין לקמן בסי' כ"ב מש"כ בזה] וכאן נמי כהפילה בידים דמי. אך ז"א דנהי נמי דיהיו אסורות שאר הפרוטות מטעם קנס. אבל קרבן ודאי לא יתחייב בדבר שאינו אסור אלא רק משום קנס:

**האמנם** אחר העיון א"א לומר כן דהא כתבו התוס' ז"ל (ד' ע"ג ע"ב) בד"ה אלא כו' ז"ל מדגזור משום קבוע הי' נראה דאי שקיל חד מן הקבוע אסור מדאורייתא ולא אמרינן מרובא פריש דה[..]ן דדבר חשוב הוא ולא בטיל היכא דהו"ל קבוע דכמחלה על מחלה דמי. אבל א"א לומר כן מדאמר רב בסמוך טבעת של ע"ז שנתערבה במאה טבעות ונפלה אחת מהם לים הותרו כולן ומשמע כמי לדידי' דבמתניתין דנתערבו א' ברבוא ומית חד מינייהו אמרינן דאיסורא מית והשאר מותרין. ואמאי נימא אדרבה דהיתר נפל דהיתר מית. אלא היינו טעמא דהקילו משום דמדאורייתא בטלי ברובא דכל מילי דאורייתא בטלי ברובא כיון דלא ידיע כו' עכ"ל. אלמא דס"ל להתוס' דהא דתלינן לומר דאיסורא נפל הוא רק מטעם דמה"ת בטל ברובא. אבל בלא האי טעמא הייגו אומרין להיפך דכל דפריש מרובה פריש ואדרבה דהיתר נפל. וא"כ בזה דלשיטתם אינה בטלה המטבע ברובא מדאורייתא דהוי כניכר האיסור. הלא אדרבה יש לנו לומר דמרובא פריש ומהיתרא לקח המטבע ושל הקדש נשאר עדיין בכים. ומ"מ חייב להביא קרבן לדעת ר"ע אף על הראשונה דהא מ"מ ספיקא הוא וס"ל דמחייב קרבן על הספק. וכן יש לספק על כל מטבע ומטבע שמוליא מן הכים אחר ההקרבה. ואין בענ"ד ומיעוט שכלי להכריע בזה איך הוא לדעת ר"ע אם חייב קרבן על כל מטבע שמוליא אחר ההקרבה. או שאינו חייב אלא רק אחת על כולן כי יש לדדים לכאן ולכאן. אמנם אחר כמה שנים התבוננתי כי מדברי התוס' ז"ל יש להביא ראי' מפורשת דאינו חייב להביא קרבן רק על הראשונה שהוליא דז"ל במס' סוטה (דף י"ח) ד"ה אלא כו' כתבו שם באמלע הדיבור ז"ל ומהא דתנן פרוטה של הקדש שנפלה בכים כו' כיון שהוליא הראשונה מעל דברי ר"ע כו' אלמא לר"ע אית ליה ברירה כה"ג דאמר בפרוטה הראשונה הוברר הדבר שפרוטה הראשונה שעלתה בידו היא היתה של הקדש שנפלה עכ"ל. וי"ל בכוונת התוס' דהי' קשה להתוס' אמאי חייב קרבן מעילה ודאי מי חמיר זה מאילו הי' לפניו חתיכת חולין וחתיכת קודש דאמר ר"ע שאינו מביא אלא אשם תלוי. אלא ודאי ש"מ דר"ע ס"ל אית ברירה ואמרינן דהוברר שהראשונה של הקדש. ומוכח מזה שפיר דאינו חייב אלא על הראשונה. אמנם מש"כ שם מיהא לא איתברר לן התם במאי פליגי עיין דברינו לקמן:

**הנה** הארכנו בכל זה מה שיש להעיר לדעת ר"ע. אבל לחכמים דס"ל דלא מעל עד שיוליא את כל הכים. משמע דלא ס"ל האי סברא דכיון דאפשר ע"י חילול הוי ליה כניכר האיסור ולא בטיל ואדרבה ס"ל דמה"ת בטילה. ואולי סברי דהן אמנם דלכתחילה ודאי מחוייב לחלל הפרוטה של הקדש. מ"מ אם לא חילל ונהנה מהם אין לדמותה לחתיכת איסור הניכרת שאין בטילה. דהתם הלא גם עתה אחרי אכלו אחת מהחתיכות ידוע לו אם אכל האיסור או ההיתר דהא ניכר איזה הוא ולכן לא שייך בה ביטול. לא כן בזה דלא הי' לו ידיעה מקודם ולא לאחר ההנאה איזה מהן היא של הקדש ולכן בטילה. וא"ת א"כ למה מועל לדידהו כשהוליא את כל הכים כיון דס"ל דנתבטלה הפרוטה של הקדש בתוך שאר הפרוטות ואחר שנתבטל יהי' מותר להוליא כולן וליהנות מהן אף לכתחילה. וכש"כ שלא יתחייב להביא קרבן מעילה אחר שהוליא את כל הכים:

**אבל** אחר העיון י"ל ע"פ הא דתנן תרומות פ"ה ומייתי לה בבכורות (דף כ"ב ע"א וע"ב) סאה תרומה טמאה שנפלה למאה חולין טהורים רא"א תירום ותרקב שאני אומר היא סאה שנפלה והיא סאה שעלתה וחכ"א תעלה ותאכל ניקודים או קליות או תילוש במי פירות. ובתוס' ד"ה תעלה כתבו ז"ל פירש בקונטרס תעלה לשון ביטול הוא ולא לשון הרמה כו' והא דתנן בפ"ב מס' ערלה התרומה ותר"מ עולין בק"א וצריך להרים התם משום הפסד כהן ואי יהיב לי' דמי שפיר דמי כו' עד והדין עמו שפירש הטעם משום הפסד כדמפרש נמי טעמא בירושלמי משום גזל השבט ומיהו אע"ג דעיקר תקנה משום זה הי' מסתבר דאין יכול להפטר בדמים דעד כאן לא פליגי ר"א ורבנן

שבת

[שבת קמ"ב ותמורה י"ב] במדומע דלר"א מדמע כתרומה ודאי ולרבנן לפי חשבון אבל פשיטא דקדושת תרומה יש בה עכ"ל. הרי לנו מבואר דאע"ג דנתבטלה הסאה תרומה בתוך החולין עכ"ז צריך להרים אותה הסאה וליתן לכהן משום גזל השבט. ופליגי רש"י והתוס' ז"ל אם יכול לסלק לכהן בדמים. ולשיטת רש"י ז"ל יכול לסלקו בדמים. ולדידי' נראה דגם קדושת התרומה נתבטלה ואין עלי' רק החיוב של גזל השבט וזה ניתן להשבון בדמים. אמנם לדעת התוס' ז"ל עדיין יש בה קדושת תרומה דנהי דנתבטלה התרומה במאה של חולין למה שאינה נאסרת החולין בשבילה ומותרין החולין לאכול. מ"מ כיון דצריך להרים את הסאה מתוכה וליתן לכהן לאכול בקדושת תרומה. לכן לא נתבטלה קדושתה ממנה ואין יכול לסלק לכהן בדמים. ולא גרע מהאוכל תרומה בשוגג דתנן פ"ו דתרומות מ"א דמשלם חולין מתוקנים והם נעשין תרומה. כן הכא מחוייב להרים ממנה הסאה והיא נעשית תרומה. ויש להאריך בענין זה עיין תוס' זבחים (דף ע"ג ע"א) ובמנחות (דף כ"ב ע"ב) ד"ה ור"י כו' לשיטת הר"ת ז"ל שם:

**ולפ"ז** שפיר יש לנו להסביר דעת רבנן ז"ל. דהן אמנם דס"ל דלא הוי הפרוטה של הקדש כניכר האיסור ונתבטלה בתוך שאר הפרוטות. מ"מ הלא עדיין יש בידו גזל הקדש וצריך להרים פרוטה אחת מן הכיס וליתנה להקדש. וא"כ לא מיבעיא לשיטת התוס' דלא מצי לסלוקי לכהן בדמים רק מחוייב להרים סאה א' וחל עליה שם תרומה. כמו כן הכא מחוייב ליקח מטבע אחת מן הכיס וחייל עלה שם הקדש. או לכה"פ יקח פרוטה אחת מן הכיס ויתנה עליה אם פרוטה זו היא של הקדש אזי היא הקדש. ואם אינה של הקדש תהא הפרוטה של הקדש מחוללת על זו. ולכן כיון דקדושת הפרוטה לא נתבטלה בעצם קדושתה. לכן אם הוציא את כל הכיס חייב קרבן מעילה דהא עתה הרי ודאי נהנה מן ההקדש. אלא אפי' לדעת רש"י ז"ל דמצי ליתן מטבע אחרת. מ"מ י"ל כיון שכבר הוציא את כל הכיס והפרוטה של הקדש אינה בעולם וליכא מה להחליף קדושתה דהא נתבטל קדושתה בעת שהוציאה. לכן חייב קרבן אחר שהוציא כל הכיס *). המבואר לנו מכל מה שכתבנו. דלר"ע אינן בטלין מה"ת מטעם דהוי כניכר האיסור. ולרבנן בטלה הפרוטה רק דאם הוציא את כל הכיס הרי נהנה ודאי מן ההקדש ואז חייב קרבן מעילה:

**ואולי** יהי' נפקא מינה ביניהם עוד לדינא. היכא דנאבד אחד מהפרוטות של הכיס או נפלה לים. לדעת התוס' דזבחים הנ"ל דהיכי דמדאורייתא בטלה ברובא אז אמרינן דאיסורא נפלה. והיכא דאינה בטלה מדאורייתא אז לא אמרינן דאיסורא נפלה. אלא אדרבה אמרינן להיפך כל דפריש מרובא דהיתרא פריש. ולפ"ז בנידון זה דמטבע לדעת ר"ע דס"ל דאינה בטלה מה"ת. אף אם נפל א' מהם לים אמרינן דמרובא דהיתרא פריש ועדיין אסורין כולן. וגם אם הוציא א' מהן חייב על הראשונה. ולדעת רבנן דמה"ת בטלה רק מדרבנן אינו בטל. ולכן אם נאבדה א' מהן או נפל לים אנו תולין דשל הקדש נפלה ונאבד והותרו כולן. וכדמשמע לשונם שאמרו עד שיוציא את כל הכיס. ומשמע דאם לא הוציא כולן אלא נאבד א' מהם פטור מקרבן מעילה:

**ובפשטות** י"ל דמחלוקת של ר"ע ורבנן בנפל פרוטה של הקדש בתוך כיסו כו' דר"ע סבר כיון שהוציא את הראשונה מעל. וחכ"א עד שיוציא כו'. הוא באופן זה כגון שהוציא פרוטה אחת מן הכיס ואח"כ נאבדו כל יתר הפרוטות. ור"ע דס"ל דמביא אשם תלוי על ספק מעילות. לכן ס"ל הכא דאע"פ שנאבדו כל הפרוטות ויכול להיות דגם הפרוטה של הקדש נאבד. מ"מ כיון שגם זה הפרוטה שהוציא ג"כ בספק שמא היא של הקדש לכן אמר כיון שהוציא הראשונה מעל וכוונתו ספק מעילה והיינו אשם תלוי [עיין כריתות ד' כ"ב ע"ב וע"א במתניתין]. אבל הא מודה דאם עדיין יש פרוטות בכיס דצריך להמתין מלהביא אשם מעילה ודאית עד שיוציא את כל הכיס. ולרבנן פטור לגמרי אם נאבד איזה פרוטה מן הכיס. דהא ס"ל דעל ספק מעילה פטור מאשם תלוי. ועיין בסוטה (דף י"ח ע"א) בתוס' ד"ה חזר כו' שכתבו ז"ל מיהא לא איתברר לן במאי פליגי [היינו ר"ע ורבנן] ולענ"ד דאולי י"ל דפליגי כמש"כ:

**המורם** מכל דברינו דלדעת ר"ע לשיטת התוס' ז"ל מה"ת בטלה המטבע רק מדרבנן לא בטלה מטעם דשיל"מ. ולשיטת תוס' חדשים ז"ל אינה בטילה מה"ת. ולדעת רבנן לשיטת התוס' י"ל דבטלה לגמרי ומה שמחייב קרבן כשהוציא כל הכיס הוא משום גזל הקדש. או גם לדידהו אינה בטילה מדרבנן. ולשיטת הרא"ה ז"ל י"ל דגם לדידהו אינה בטילה מה"ת וכמש"כ בהגה"ה. ולדעת המרדכי ז"ל י"ל ג"כ דס"ל כדעת הרא"ה ז"ל דלכן ס"ל ר"ע ורבנן התם דאינה בטילה משום דהוי כניכר האיסור. ולכן אף אם אמר פרוטה בכיס זה הקדש דלא הוכר האיסור מעולם. מ"מ לא נתבטל מטעם דיש לה תקנה ע"י פדיון והוי כניכר האיסור. אבל בש"ז של זב ויבמה שרקקה דם הואיל דאין להם תקנה והאיסור נתערב מתחילתן. לכן בטלין. וביין היולא מהענב בתוך היין שבגיגית אע"ג דיש לה מתירין להמתין אחר שבת. מ"מ כיון דעכשיו אין לה מתירין וגם לא הי' ניכר האיסור מעולם ס"ל להמרדכי דבטל. כ"ז אנו לריכים לחלק לדעת המרדכי ז"ל. ולאחר כל החילוקים הללו לדעת המרדכי ז"ל. יהי' ניחא ג"כ מה שדימה הגאון מהר"ש לנדא ז"ל הא דינא דאותו וא"ב אם נתערב קודם שחיטת האם דלא הי' ניכר האיסור ולכן נתבטל. להא דכתב המרדכי גבי יין והוא מבואר:

**רק** עדיין קשה לענ"ד בעצם הסברא שחידש דאם נתערב הבן קודם שחיטת האם מיקרי לא הוכר האיסור מעולם. דמשמע מדבריו דהאיסור אינו מתחיל אלא רק אחר שחיטת האם

---

*) הגה"ה. ועפ"ז יש להתבונן מה שיש להקשות לכאורה מזה על שיטת הרא"ה ז"ל שמביא הש"ך ז"ל סי' ק"ב סעק"ח ז"ל והרא"ה כו' משיג על הרשב"א ואומר דהכא טעמא אחרינא איכא דאין לו ביטול [היינו בכלי שטף שנאסר שמועיל לו הגעלה ונתערבה בכלים כשרים] לבד מטעמא דשיל"מ דכל היכא דניכר האיסור אין לו ביטול וכיון דאפשר להוציא האיסור מתוכו ע"י הגעלה הוי כניכר האיסור כו' עיי"ש. ולכאורה לפי דברינו יש להקשות עליו מהא דחכמים דלא ס"ל האי סברא דהיכא שיש לו תקנה ע"י פדיון הוי לי' כניכר האיסור. וגם בדין זה דקדירה שנאסר מסתמא לדידהו לא הוי כניכר. וכיון דקיי"ל כרבנן וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל פ"ז מהל' מעילה הלכה ו'. וא"כ קשיא לכאורה על הרא"ה ז"ל ואולי י"ל דהרא"ה ז"ל יפרש דגם חכמים מודו לסברת ר"ע דכיון דאפשר לתקן ע"י פדיון הוי כניכר האיסור ואינו בטל. רק דס"ל דכל זמן שלא הוציא את כל הכיס הרי ספק הוא על כל מטבע ומטבע שמוציא שמא זו אינה של הקדש ולשיטתם דעל הספק אינו מחוייב קרבן. לכן ס"ל דאינו חייב קרבן עד שיוציא את כל הכיס. דאז הוא ודאי שהוציא גם הפרוטה של הקדש:

אך עדיין צ"ע דאם נפרש כן דעת חכמים ז"ל דגם הם סוברים דהוי כניכר האיסור ואינו בטל מה"ת. א"כ נהי' מוכרחים לומר דסוברים ג"כ כר"ע בדין אם נאבד א' מהם או נפל לים דלא תלינן דשל הקדש נפל אלא אדרבה אמרינן כל דפריש מרובא פריש ומהיתרא נפל. ואם אח"כ מוציא את הנותרים שבכיס להנאתו מעל. ולכאורה לא נראה מפשטות לשונם של חכמים דאמרו לא מעל עד שיוציא כל הכיס. דמלשון זה משמע דאינו חייב קרבן מעילה עד שיוציא כל המטבעות שבכיס להנאתו וכמו שכתבנו בפנים:

האס. ולענ"ד נראה דהן אמנם דהכי מסתבר וכן הדעת נותן דהאיסור אינו מתחיל על השני אלא רק אחר שחיטת הראשון דהא כ"ז שלא שחט האם מותר לו לשחוט הבן. מ"מ יש סברא לומר דתיכף משנולד הבן הותחל האיסור לשחוט שניהם האם והבן ביום אחד. והאזהרה הוא על האדם שלא ישחוט שניהם ביום א' תיכף משנולד הבן. כי בהבהמות גופייהו אין בהם שום איסור. דהא אף אם נשחטו שניהם ביום אחד מותרין לאוכלם ביומו [אם לא לדעת בה"ג ז"ל שכתב המחבר סע"ב בשם יש מי שאוסר ועיי"ש בש"ך ז"ל סעק"ג דטעמו הוא משום קנס"א] ולכן האזהרה הוא רק על האדם שמוזהר שלא לשחטם ביום אחד וזה מתחיל תיכף משעה שנולד הבן. כמו שהותחל עליו האיסור שלא יחרוש בשור וחמור יחדיו. או לא תחסום שור בדישו. ובהמתך לא תרביע כלאים. דהן אמנם שמותר לחרוש בשור לבד. וכשאינו חוסם את פיו. ומותר להרביעו במינו. מ"מ עתה אם יחרוש בשור ובחמור. או שיחסום את פיו בדישו. או כשירביעו כלאים. הלא באיסור זה הי' מוזהר תיכף משעה שנולד השור. וכן בדין זה של אוא"ב דהן אמנם שמותר לו לשחוט אחת מהם באיזה יום שירצה. אמנם אם ישחוט שניהם ביום אחד הלא באיסור זה מוזהר האדם תיכף כשנולד הבן. וא"כ יש לומר דזה מיקרי ניכר האיסור מקודם. ואף אם נתערב הבן קודם שחיטת האם או להיפך מיקרי ניכר האיסור ויש לו דין דשיל"מ שאינו בטל. ואינו דומה למש"כ המרדכי ז"ל. דהתם היין שיולא מהענב בשבת לא הי' עליה שום אזהרה כל זמן שלא ילא מהענב ולא הי' שום אזהרה עליו קודם שילא מהענב. מה תאמר שהאדם הוא מוזהר עליו כשילא מהענב בשבת שאסור לו לשתות היין בשבת זה מטעם מוקלה ונולד. זה אינו. דהא כשיותחל האיסור והאזהרה אינו ניכר האיסור ואינו בעין לכן ס"ל להמרדכי ז"ל שבטל. וכן בש"ז של זב הלא כ"ז שלא ילא הזיבה לאויר העולם אינו נטמא דהא טומאת בית הסתרים אינו מטמא ואז אינו מוזהר על טומאתו. וכשיתחיל טומאתו כשילא לאויר העולם הלא אז הוא מעורב בקרי ואינו ניכר הזיבה. וכן בכולם. אבל באוא"ב הלא תיכף כשנולד הבן והם עומדים וקיימים הלא בכל שעה האדם מוזהר שלא ישחטם בפעם אחת וביום אחד. ועתה שנשחט האם לא נתחדש אזהרה יתירה כמקודם שנשחטה. כי עתה האדם מוזהר שלא ישחוט בנה ביום אחד. וזו האזהרה הי' מוזהר עליהם תיכף משנולדה. ולכן שפיר יש לומר בזה דהוי ניכר האיסור גם אם נתערב קודם שנשחטה האם:

**ורב** תודה להחונן דעת כי אחר שנים רבות קניתי ס' יוסף אומץ חלק ב' ומלאתי שם בסופו סי' קל"ז ד' ס"ג שכתב שם ז"ל אשר כתבת בספרך בסי' תמ"ז סעק"ו בסופו בדברי המרדכי (פ"ק דשבת סי' רנ"ט) בגיגית מלאה יין וענבים בתוכה דמותר דהיין היולא בשבת נתבטל ואף דהוא דשיל"מ אפ"ה בטל כיון דהאיסור נולד בתערובות. וכתבת דזה רק אם האיסור בא לעולם בתערובות. משא"כ כשהי' בעולם רק דלא נאסר מתחילה אלא בתערובות לא נתבטל. וראי' לזה מסוגיא דסנהדרין (דף ע"ט ע"ב) ובזבחים (דף ע' ע"ב) בתוס' להגירסא דגרסי שור שלא נגמר דינו שנתערב בשוורים מעליא. דרבנן פטרו משום דס"ל אין גומרין דינו של שור אלא בפניו תיפוק ליה אפילו אם גומרין דינו שלא בפניו מ"מ יתבטל בשוורים מעליא. אף דבע"ח לא בטילו מ"מ כיון דהאיסור נולד בתערובות יתבטל. מזה מוכח דהיכא דהי' בעולם תחילה לא נתבטל. ומזה הקשית על האו"ה וכן הוא בתשובת חות יאיר סי' קל"ג לענין אותו ואת בנו דכתבו דנתבטל אף דהוא בע"ח כיון דנאסר בתערובות ודבריהם צ"ע. והשיב שם המחבר ז"ל שם ז"ל גם אנכי כוונתי לזה והוספתי כו' עיי"ש מש"כ בזה אמנס לדברינו דלעיל היא מבואר הכל להמעיין:

---

# סימן כב.

## דין טבעת עכו"ם שנתערב ונפל א' מהם לים הגדול.

**איתא** בזבחים (דף ע"ד ע"א) א"ר"נ א"רב"א אמר רב טבעת של עכו"ם שנתערבה במאה טבעות ונפלה א' מהם לים הגדול הותרו כולן דאמרינן הך דנפל היינו דאיסורא. ובתוס' שם ד"ה ונפלה כו' כתבו ז"ל ודוקא נפלה ממילא אבל הפילה אפילו שוגג קנסינן אטו מזיד כו' עכ"ל:

**ובשו"ת** באר שבע ז"ל סי' ח' כתב ז"ל לכאורה נראה דהם סוברים כר"מ ור"י דקנסו שוגג אטו מזיד בנפלו ונתפלעו בפ' הנזקין (דף נ"ד ע"ב). והוא תימה למה פסקו כמותם נגד ר' יוסי ור"ש. ועוד שהרי התוס' בפרק כל הבשר כתבו דקיי"ל כל האיסורים שריבה עליהן שוגג מותרים והיינו כר"י ור"ש דלא קנסו שוגג אטו מזיד. וי"ל דיש חילוק בין מבטל איסור למפיל א' מהן לים. דאע"ג דבמבטל לא קנסינן שוגג במפיל קנסינן משום דבמבטל האי' עדיין הוא לפנינו בודאי אלא שהוא נתבטל והיה כ' דרך גנאי שיזדמן שום אכילת אי' לפיהו דהא מהאי טעמא נוהגין העולם להשליך א' אפילו מתערובות איסור שנתבטל ברוב מעלמו. לאפוקי במפיל אין האיסור עדיין לפנינו בודאי. דמימר אמר האיסור נפל ולא יזדמן שום דבר האיסור לפיהו הלכך במבטל לא קנסינן שוגג אטו מזיד משום דודאי לא ירבה במזיד כדי לאכול האיסור הברור. משא"כ אם הפילה שיתלה לומר האיסור נפל לים עכ"ל:

**ול"ן** להבין מש"כ דמבטל האיסור לפנינו בודאי אלא שנתבטל ונראה דרך גנאי שיזדמן שום אכילת איסור לפיו כו'. הלא אחרי שנתבטל אפילו מדרבנן אין כאן שום אכילת איסור. דהא נתבטל גם טעמו של האיסור בששים. ואין לומר כי דבריו אמורים רק בדבר יבש שנתבטל והתם האיסור הוא בעין ועומד במקומו רק דמותר לאוכלן מטעם דהתירתו התורה דחד בתרי בטל. וכדמוכח לשונו שכתב דהא מהאי טעמא נוהגין העולם להשליך א' כו' דא"כ מה מייתי מהתוס' דפ' כה"ב שכתבו כל האיסורין שריבה עליהם שוגג מותרים כו'. הלא התם משמע דמיירי גם בלח בלח אשר בזה אחר שנתבטל אין כאן שום איסור ואין שייך בזה תירוצו של מרן בעל באש"ב ז"ל *):

**ולענ"ד** לתרץ הרומיא דלעיל. דבמבטל איסור הלא אחר שנתבטל האיסור בששים או אפילו יבש ביבש מין במינו דחד בתרי בטל. הלא אין כאן שום איסור לא מה"ת ולא מדרבנן דהא גם ביבש ביבש חד בתרי הלא לא אסרו רבנן [רק בזה החמירו כמה גאונים מראשונים ואחרונים אם א' יכול לאכול כולן ובבת אחת או לא עיין סי' ק"ט ביו"ד] ורק יען דאסור לבטל לכתחילה לכל חד כדאית ליה מה"ת

---

*) הגה"ה. עוד יש לעיין גם גבי נפלו ונתפלעו י"ל דאחרי שנתפלעו הפירות נעשו כמוהל ממי הפירות ומתערבין יפה כמו לח בלח. ואפילו להני רבוותא דסברי דקמח בקמח מיקרי יבש ביבש י"ל דמודי בהא אם נתפלעו היטיב דהוי כלח בלח ונתבטל טעמן וממשן ואין כאן שום איסור כמו שכתב רש"י ז"ל שם בגיטין ד"ה לא יעלו כו' דהכל בטל דכתיב אחרי רבים להטות כו'. ואע"ג דבאגוזים קשה לומר כסברא זו דהפרי שבאגוז קשה להיות נמחה שיהי' ללולה כמים ויתערב היטיב עד שיהי' כלח בלח מ"מ גבי רמונים ואפרסקין אחר שנתפלעו נעשין ללולין כמים ומתערבין יפה ככל לח בלח. וא"כ בזה קשה לומר התירוץ של מרן באש"ב ז"ל:

מה"ת או מדרבנן עי' יו"ד סי' צ"ט סע"ה ובש"ך שם סע"ק לכן ראו רז"ל לקנוס אותו ולאסור גם המאכל שביטל בו את האיסור על אשר עבר וביטל האיסור בהיתר. ומ"מ לא קנסו אלא רק היכא שביטל בידים ובמזיד. אבל היכא שביטל בשוגג אחרי עתה כשנתבטל אין כאן שום איסור אפילו מדרבנן וגם על שביטל כיון שהי' בשוגג לא קנסוהו רבנן:

**לא** כן התם גבי טבעת של ע"א הלא האיסור שאסרו רז"ל שאינו מתבטל (אע"ג דמה"ת בטל) אינו מטעם קנס. אלא רק מטעם שהטילו איסור על דבר חשוב ודבר שבמנין שאינו מתבטל. ולפ"ז הלא גם בנפל א' מהם ליס הגדול הי' לנו לומר דכל דפרים מרובא פרים ומן המאה של היתר נפל. ומ"מ חידש לנו ר"כ בשם רב דהלינן דאיסורא נפל. ולכן ס"ל להתוס' ז"ל דאין לך בו אלא חידושו. דדוקא כשנפל מעלמו. אבל אם הפילה הוא אפילו בשוגג לא תלינן דאיסורא נפל כנלע"ד. אח"כ מצאתי בב"י ז"ל סי' ק"ט ד"ה ומש"כ רבינו-כו' דמקשה ג"כ כקושיית הבאר שבע ז"ל ומסיק וכתב ז"ל ושמא י"ל דיש חילוק בין מבטל איסור למפיל א' מהן ליס דאע"ג דבמבטל לא קנסינן במפיל קנסינן עכ"ל ולא כתב שום טעם וחילוק סברא ביניהן. ועיין בט"ז סי' ק"ט סע"ק מה שהאריך בענין זה:

---

## סימן כג.

### בדין המחמירים מלאכול מבשר מסוכנת אע"פ שפרכסה.

**סי'** ז' סע"ג כתב המחבר ז"ל וז"ל. גדולי החכמים לא היו אוכלים מבהמה שממהרים ושוחטים אותה כדי שלא תמות ואע"פ שפרכסה בסוף השחיטה ודבר זה אין בו איסור אלא כל הרוצה להחמיר ע"ע בדבר זה הרי זה משובח עכ"ל. והש"ך ז"ל בסעק"ח כתב ז"ל ובבהמת א"י דליכא הפסד ממון משום מידת חסידות אסור אבל בבהמת ישראל משום הפסד ממון אפילו מידת חסידות ליכא אלא חומרא לגדולי החכמים כנ"ל מדברי המגיד בשם הרמב"ן והרשב"א ז"ל כו' עכ"ל ועיי"ש פרמ"ג. וז"ל הרמב"ן ז"ל שם חולין (ד' ל"ז ע"ב) ד"ה שלא כו' מצאתי כתוב שהגאונים אומרים כשהותרה בשל ישראל הותרה משום הפסד ממונו אבל בשל גוי טבח אסור וגם זו מידת חסידות היא עכ"ל. משמעות דבריו שכתב וגם זו מידת חסידות דקאי אשלפניו היינו בשל גוי. דאינו אסור אלא משום מידת חסידות. אבל בשל ישראל אפילו מידה חסידות ליכא:

**ולכאורה** יש להעיר מזה על מה שכתב מרן החת"ם ז"ל חאו"ח סי' ס"ה בד"ה ואשר אותה נפשו כו' כבר כתבתי בתשובה אחרת. דכל כיוצא בזה [היינו במקום שלא הותר אלא בהפס"מ ושם מיירי ביין שלא הותר אלא בהפ"מ] לא הותר אלא לבעל היין וב"ב משום הפסדו. אבל אחרים למה יקנו ממנו לכתחילה וקרוב לודאי שמחוייב להודיעם ואם לא הודיעם ומכר סתם אפשר הוי מום במקח וחוזר כו' עכ"ל. והפ"ת ביו"ד סי' ל"א סעק"ב הביא דבריו ומסיק ז"ל אלא דאם לא נמצא בעיר בשר אחר כשר כ"א מבהמה זו שהותר בהפ"מ הותר לכל. רק לבעלי נפש המחמירים על עצמן כו' וכמש"כ כן החת"ם ז"ל שם גבי יין בזה"ל עיי"ש. ולכאורה יש להעיר על דבריהם מהא דנידון הנ"ל דלא הותר בבהמת ישראל אלא משום הפסד ממונו. ומ"מ אפילו מידת חסידות ליכא אפילו לאחרים. ומשמע דאפילו אם נמצא בשר כשר מבהמות אחרים נמי מותר לקנות לכתחילה מבהמה זו:

**ואפשר** לומר. כאשר נבין מקודם מה שארז"ל בחולין (דף ל"ז ע"ב) על מה שאמר יחזקאל סי' ד' נבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי עד עתה שלא אכלתי בשר כוס כוס. ולכאורה צ"ל כיון שיחזקאל קרא לבשרה של מסוכנת בשם נבלה וטרפה. א"כ איך אמרינן ע"ז דזה לא הוי אלא מידת חסידות. ונלע"ד דכוונת הגמ' ע"פ מה דאיתא שם (ד"ה ע"ב) בתוס' ד"ה לדיקים כו' דדוקא אכילה אסורה שומר הקב"ה את הצדיק שלא יכשל בה מפני שגנאי לצדיק מאד להכניס דבר איסור בפיו ובמעיו עיי"ש היטיב ובודאי אימתי שומר הקב"ה את הצדיק מלהכנים בפיו דבר פיגול ואיסור. הוא דוקא כשהצדיק מחמיר על עצמו ונזהר מלאכול אפילו דבר שע"פ הדין נותרת מ"מ מחמיר על עצמו מצד מידת חסידות. אז שומרו הקב"ה ממאכל איסור על דרך רגלי חסידיו ישמור (עיין ביומא דף ל"ח ע"ב). וזהו שאמרו כאן דמנין ידע יחזקאל להתפאר על עצמו שלא אכל נבלה וטרפה דילמא אכל פעם אחת בשר בחזקת כשרה ובאמת הי' טרפה או נבלה והוא לא ידע מזה [עיין פ"ת סי' ל' סעק"א שכתב ז"ל עיין בתשובת אא"ז פנים מאירות ח"ב סי' מ"א ובח"ג סי' י"ע שכתב באחד שאכל עוף ואח"כ מצא בו אחד מי"ח טרפות שא"ל כפרה על מה שאכל דהוי אונס והביא ראי' ממשנה דפסחים (ד' ע"א) ומתוס' דבילה (דף כ"ה) ד"ה אורח ארעא ועיין בתשובת חמדת שלמה מש"כ בזה עכ"ל. ועיין בנודע בשערים ח"ב ד' ק"ח ע"ב אות ג' מש"כ על דברי פמ"א הללו] ולכן אמרו דממה שהי' נזהר מלאכול בשר כוס כוס אף דמן הדין הוא כשר. מ"מ הי' נזהר מלאכול אף משל בהמת ישראל דאינה אפילו מידת חסידות להחמיר מלאכול ממנה. מ"מ הוא הי' נזהר. מזה הי' מובטח שהקב"ה שמרו מלהכשל באכילת נבלה וטרפה ולפ"ז שפיר למדו הפוסקים מזה דאין זה אלא מידת חסידות לבהמת א"י. אבל בבהמה של ישראל משום הפסד ממונו. אין מהראוי להחמיר אפילו מצד מידת חסידות. ומדמצינו דיחזקאל התפאר בזה שלא בא בפיו בשר כוס כוס ומשמע דאפילו מבהמת ישראל לא בא בפיו. מזה מוכח דגדולי החכמים הנזהרים בכל מילי דחסידותא ובכל החומרות הם מותרים להחמיר ע"ע אפילו בבהמת ישראל. [ועיי"ש במהרש"א ז"ל מה שפירש בכוונת הגמ'. ולענ"ד בכוונת הגמ' כמו שכתבנו והוא קרוב לאמת ולפי דברינו סרה קושיית המהרש"א ז"ל מטרפה וגם א"צ לדחוק באיבת מנעורי שאמר יחזקאל כמש"כ שם דפשוט הוא שהעיד ע"ע דמנעוריו ומיום שעמד על דעתו הי' נזהר בזה]:

**ולפ"ז** יש לחלק גם בין דין זה דאכילת מסוכנת לדינא של מרן החת"ם ז"ל. דהוא מיירי היכא דסמכינן על איזה דיעה שמכשיר ויש לעומת זה גם הרבה דיעות המחמירין בזה וס"ל דטריפה הוא. וקיי"ל כהרבים המחמירין רק לפעמים משום הפסד מרובה סומכין על דעת היחיד שמכשיר. וכגוונא דאיתא נדה (דף ו' סוף ע"א) כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק. וכן בברכות (דף ט' ע"א) אמר ריב"ל כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעה"ד וכן בכמה דוכתי. בזה מסתבר לומר כיון דלא הכשרנו לזה אלא משום הפסמ"ר שלו א"כ למה יקנו אחרים ממנו הלא אצלם אין הפסד מרובה:

**ומ"מ** לא זכיתי להבין. דהא תינח כשמכשירין לאחד משום הפסד מרובה והוא אין דרכו למכור יין או בשר. בזה י"ל דאחרים למה יקנו ממנו לכתחילה. אמנם בקצב השוחט את בהמתו למכור בשר וזה כל חיותו ופרנסתו. ואם יטרוף הבהמה ויצטרך למכור לא"י אזי ימכור בזול ויפסיד הרבה מהקרן. ואם נכשיר הבשר וימכור לישראל ירויח הרבה להספקת מזונו ומזון בני ביתו. אשר מפני זה נקרא הפסד מרובה. ומשום זה אנו מכשירין הבהמה או היין וכדומה. ואם נאמר שאחרים לא יקנו ממנו מפני שאצלם אינו הפסד מרובה. א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם ובהוראתם להכשיר. הלא מאחר שלא יקנו ממנו הבשר או היין. יהי' מוכרח למכור לנכרים בזול

ויהי' לו הפסד. ומה תועלת לו ממה שהכשירו הבהמה או היין. ואדרבה עתה יגדל צערו אללו ביותר כי אילו הי' מטריפים לו הבהמה הי' יודע שצריך להפסיד והי' מקבל זאת באהבה. ועכשיו שהכשירו לו הבהמה ושום אחד מישראל לא יקנה ממנו יגדל צערו ביותר שיהי' מוכרח למכור בשר או יין כשר לנכרים בזול ובחזקת טרפה. ואדרבה מלינו דכמה כרכורים כרכרו רז"ל לסמוך בשעת הדחק על דיעה זו ועל דיעה זו אע"פ שסותרים זא"ז בכדי להכשיר ולהתיר. וכדאיתא בגיטין (סוף דף י"ח ע"ב ובדף י"ט ע"א) ההוא דאמר להו לעשרה כתבו גט לאשתי חתמו בי תרי מינייהו ביומי' ואינך מכאן ועד עשרה ימים אתא לקמיה דריב"ל א"ל כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעה"ד. והאמר ר"ל לא הכשיר ר"ש אלא לאלתר אבל מכאן ועד עשרה ימים לא. בההיא כר"י ס"ל. והאמר"י שנים משום עדים וכולן משום תנאי. בההיא כר"ל ס"ל עכ"ל הגמ'. אלמא דכמה התרו רז"ל לתפוס קולות של כל אחד כדי להתיר האשה בשעת הדחק שהלך בעלה ואין באפשרי להשיג ממנו גט אחר ואם נאמר שלא התירו בשעה"ד אלא לאותו האיש בלבד ולא לאחרים א"כ יקשה לכאורה כאן הא תיכח להאשה התירו. אבל מי התיר לאיזה איש ליקח אותה לאשה דמה שעת הדחק יש לו דהא יכול ליקח אחרת. אלא על כרחך כיון דהתירו לזה בשעת הדחק הותר לכל דאל"כ כיון שלא יתירו לאיזה איש לישאנה א"כ מה תועלת לה ממה שהתירו אותה. והכא נמי כן הוא אם לא נתיר ליקח ממנו מה תועלת לו מה שהתרנו לו הבהמה והיין. ועיין לקמן סי' כ"ה מש"כ בענין זה של היתר הפמ"ר ושעת הדחק או לכבוד שבת ויו"ט:

**ועוד** אם נימא כדברינו לתרץ דעת מרן החת"ס ז"ל יהי' הדין כשמתירין בשעהד"ח חמור ממסוכנת של ישראל דהתם אין נזהרין ממנה רק גדולי החכמים. וכשמתירין בשעה"ד צריכין כו"ע ליזהר מהם. ולענ"ד נראה להיפך. דלענד"נ דבהמה שהורה בה חכם מסברא חמיר מהיכא שסמכו רז"ל או הפוסקים על דעת היחיד להתיר בשעהד"ח או בהפסד מרובה. דהתם הלא לכה"פ יש להם קבלה על מי לסמוך. אבל בהורה בה חכם מלד הסברא לא הי' לו קבלה על מי לסמוך. וכדמחלק שם חולין (דף מ"ד ע"ב) ז"ל הגמ' הכי מילי מילתא דתליא בסברא [ופירש"י ז"ל דהתם איכא לספוקי דילמא לא הוי סברא מעליא] רבב"ח אגמריה סמך. ועיי"ש ברש"י ז"ל. ועתה הדברים ק"ו דמה דבר שהורה בה חכם דחמירא מהוראת דשעת הדחק. מ"מ קילא מלאכול מבהמה מסוכנת. דהכי מוכח מהגמ' שהתפאר יחזקאל מתחילה שלא אכל בשר כוס כוס. ואח"כ התפאר דלא זו. אלא אף זו שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם [דהכי הוא דרך המתפארים דמתחילה מספרים שנזהרים מן החמור מעט. ואח"כ מספרים שנזהרים אף מן הקל. וח"ו לנו לומר כי יחזקאל התפאר ח"ו לשבח א"ע במעשיו הטובים. רק הורה לנו מידותיו הישרים כדי שנלמוד גם אנו ממנו להזהר מזה ולהדביק במדותיו היקרים]. וכן מוכח נמי מדעת הפוסקים ז"ל דהאי דינא דבשר כוס כוס הביא הרמז"ל בפ"ד מהמ"א הי"ב וכן הטור ושו"ע ז"ל סוף סי' י"ז וקט"ז. ולהזהר מבהמה שהורה בה חכם לא הביאו כלל. ומסתמא ס"ל דא"צ ליזהר מזה כלל [רק הרמ"א ז"ל סוף סי' קט"ז הביא זה ג"כ להלכה] אלמא דבהמה שהורה בה חכם קיל ממסוכנת. וא"כ הדברים ק"ו דמה בהמה שהורה בה חכם קיל ממסוכנת ולדעת הרמב"ם והטור והשו"ע ז"ל מותר אף לגדולי החכמים. כש"כ כשמתירין מפני שעת הדחק והפסד מרובה דקיל יותר דהא יש לנו על מי לסמוך ודאי דמותר אף לבעל נפש וגדולי החכמים. אפילו לדעת רמ"א ז"ל דמחמיר בבהמה שהורה בה חכם לבעלי נפש. הכא מודה דאף לבעלי נפש מותר. כנלע"ד:

# סימן כד.

## בענין השייך לתשובה הקודמת,

**ואגב** אליגה כאן מה דשייך קצת להאי ענינא. איתא בשערי תשובה של הגאונים ז"ל (דף ס"ט ע"א) סי' קע"ח במעלות ומילתא דחסידותא דהוה נהיג בהן רב. וז"ל שביעית. דלא הוה אכיל מסעודת הרשות משום חלב ודם וגיד הנשה עכ"ל. והמפרש שם בעל איי הים ז"ל הקשה. דאי משום זה מ"ש סעודת הרשות אפילו סעודת מצוה נמי. ולתלמודא חולין (דף ל"ה ע"ב) שלא הזכיר הטעם ניחא. ומביא קושיא זו בשם בעל ההגה"ה של יוחסין וכתב ע"ז ז"ל ולפי חומר הנושא נוכל לומר דכיון דהחומרא הוא בערך ל"ת וסעודת מצוה היא בערך עשה א"כ אתי עשה ודחי ל"ת כו' עיי"ש מה שהאריך בזה. ושמעתי כי כמה גדולים נתחבטו במאמר זה להבינו:

**ולענד"נ** פשוט ע"פ מה דאיתא חולין (דף ה' ע"ב) השתא בהמתן של לדיקים כו' ובתוס' שם ד"ה לדיקים כו' כתבו ז"ל דדוקא במידי דאכילה אין הקב"ה מביא תקלה על ידו דגנאי הוא ללדיק שאוכל דבר איסור כו'. ולפ"ז הלא יש ללדיק לירא מלאכול בשר דילמא יש בזה דבר איסור כמו חלב ודם וגיה"נ. ואם יחזיק את עלמו ללדיק שהקב"ה ישמרהו. מי יוכל לומר על עלמו זכיתי לבי. ולכן רב בגודל ענוותנותו הי' מתיירא לנפשו. והחזיק א"ע שאינו בגדר לדיק שהקב"ה ישמרהו. ולכן הי' מתיירא לאכול מסעודת הרשות דילמא יש במאכל זה חשש איסור של חלב ודם וגיה"נ. אבל בסעודת מצוה הי' בטוח שזכות המצוה יגן עליו שלא יכשל ח"ו במאכל איסור. והוא כגוונא דארז"ל שם (דף י"א ע"ב) לר"מ דחיים למיעוטא הכ"נ דלא אכיל בישרא. וכי תימא הכ"נ פסח וקדשים מאי איכא למימר אלא היכא דאפשר אפשר כו' ואולי רב הי' מפרש כוונת ר"מ אף דחיים למיעוטא מ"מ הי' מובטח גבי אכילת מצוה של פסח וקדשים דמצות האכילה יגן עליו מלהכשל ח"ו באכילת איסור. ועיי"ש (דף י"ב ע"א) בתוס' ד"ה פסח כו' שכתבו דמה שחשש ר"מ למעוטא הוא רק דרבנן ואינו אלא חומרא עיי"ש. כן נלע"ד:

**אח"כ** מלאתי בס' בית ילחק על יו"ד בליקוטי דינים סי' ה' הביא שם בשם בעל בית יעקב ז"ל סי' ל"ה על הא דכתב של"ה ז"ל שראה חסיד אחד שלא אכל בשר שחיטה משום שראה בחוש המישוש שהסכין פגום והשוחט לא הרגיש אם ראוי לנהוג כן ממידת חסידות אם לא. וכתב ע"ז דמש"כ להחמיר בזה משום מידת חסידות יש לפקפק ומאריך שם שאין לחשוש אולי נמלא מרגיש יותר בפגימה כ"ש ומסיק שם נמי. דאף אם ירלה להחמיר בחול מלאכול מטעם חשש פגימה על הסכין וכדומה. אמנם בשבת ויו"ט וסעודת מלוה אינו רשאי להחמיר. ומביא שם ג"כ ראי' מהא דפסח וקדשים לר"מ שהבאנו לעיל עיי"ש:

---

# סימן כה.

## דין השוחט לאחרים ואח"כ נמצא הסכין פגום אם חייב לשלם.

**סי'** י"ח בט"ז סעק"ח מביא בשם בעל הלבוש ז"ל השוחט לאחרים ואח"כ נמלא פגום שחייב לשלם כל ההפסד דמזיק בידים הוא ע"כ. והט"ז ז"ל האריך להקשות עליו וחולק עליו וס"ל דפטור מלשלם. ובנקה"כ חולק של הט"ז ז"ל ומדחה ראיותיו מהא דמוגרמת. ובש"ך סע"ק י"ט מביא דברי

דברי הטע"ז להלכה. ולענ"ד יש לדקדק כן גם מלשון הרמ"א ז"ל דכתב ז"ל ומי שרולה להכנים עלמו לספק זה א"ל לבדוק סכין בין שחיטה לשחיטה עכ"ל. דלשון עלמו הוא מיותר והכי הול"ל ומי שרולה ליכנס בספק זה כו' *). ולכן נלע"ד דמדייק בזה דדוקא עלמו יכול להכנים עלמו בספק זה כגון אם שוחט בהמות שלו או אפילו אם שוחט לאחרים רק שמכנים עלמו לספק זה דאם יטרף ישלם עבור כולם רשאי לשחוט בלא בדיקה בין שחיטה לשחיטה. ולפ"ז יש להוכיח דגם דעת רמ"א ז"ל כדעת הלבוש ז"ל **):

**והנה** ז"ל בעל הלבוש ז"ל סי' י"ח סעי"א. מיהו הרולה לשחוט הרבה עופות זה אחר זה ולהכנים עלמו בספק ולא ירלה לבדוק הסכין בין כל אחד ואחד שיאמר שבטוח אני בסכיני שחזק הוא וקשה ולא יפגום. ואם אמלא בו פגימה אחר השחיטה אטריף הכל אפילו הראשונה הרשות בידו. כיון שהסכין בחזקת בדוקה שקודם השחיטה בדקה לא חיישינן שישכח לבודקו אחר השחיטה. אבל נ"ל דאם הוא שוחט לאחרים ועושה כן ונמלא אח"כ הסכין פגום עד שלריכין לאסור כולם כמו שאמרנו. הו"ל השוחט פושע שעבר על דברי חז"ל שאמרו לריך לבדוק הסכין בין כל אחת ואחת. ואם עשה כן שלא ברשות בעל בהמות או העופות לריך לשלם אפילו שוחט בחנם כדין מזיק בידים עכ"ל. ***):

**ועתה** נבא בע"ה לתרץ מה שהקשה הט"ז ז"ל על הלבוש ז"ל כפי מה שנלע"ד. שכתב ז"ל ולא נ"ל דהא איתא בהגוזל קמא (ד' ל"ט ע"ב) הכיא מגרומתא דאתיא לקמיה דרב פי' בא' ששחט בהמת חברו בענין שהיתה טריפה לרבנן ולר' יוסי כשרה. ופסק רב דטריפה ופטר השוחט מלשלם משום ספק גזל דדילמא ס"ל כר"י דכשרה וכ"כ התוס' דמספקא לי' לרב בזה. וא"כ אמאי לא נימא גם התם דפשע השוחט במה שהכנים עלמו לספק נגד רבנן ובודאי יטרפו לו. אלא ע"כ כיון שיש סברא לפסוק כר"י אין להוליא ממון מידו. ק"ו בזה דהי' סבור שלא יהי' טריפות לגמרי ודאי אין להוליא ממנו כו' ולענ"ד נראה להיפך דאדרבה משם מוכח דחייב השוחט לשלם. לא מיבעיא לפירש"י ור"י ז"ל דפירשו דלכן פטר להשוחט יען דמספקא לי' לרב דילמא הלכה כר"י דמכשיר. א"כ שמעינן מזה דאי הוה פשיטא לי' לרב דהלכה כרבנן דאסרי הוה מחייב לטבח אף אם הטבח הי' אומר דס"ל כר"י דמכשיר. מ"מ כיון דלדעת רב היא טרפה ודאית כרבנן. לכן הי' מחייב להטבח. וא"כ מוכח מזה לנידון דידן דאחר דפסקינן בגמרא הילכתא כר"ה דאם לא שיבר עלמות דכולן טרפות. הלא ודאי דאם לא עשה השוחט כן ודאי דחייב. דהא פשע במה שלא בדק בין שחיטה לשחיטה אשר בעבור זה נטרפו הבהמות כולן לפי דקיי"ל כר"ה:

**וכש"כ** לפירוש ר"ת ז"ל דפירש שם בתוס' (ל"ט ע"ב) ד"ה מנטך כו' ז"ל הור"ת דמשו"ה קרי לי' ספק איסורא משום דרב פסק בפ"ק דחולין (דף י"ח ע"א) כריב"י בטבעת הגדולה והי' רב מחמיר עליו לפי שהי' ע"ה שלא יבא להקל בשאר טבעות כו' ולהכי קרי לי' ספק גזילה ולא ודאי דהותו האיש ששחט לע"ה הו"ל לאסוקי אדעתי' שיחמירו עליו כו' עכ"ל. אלמא אע"ג דזה הוי חששא רחוקה מאד מה שהי' להשוחט לחוש שיחמירו עליו יותר מכפי הדין מטעם שהוא ע"ה. מ"מ קרי לי' ספק גזילה אלל השוחט. א"כ כש"כ היכא דהו"ל לאסוקי אדעתי' לחוש מלד הדין ולא חש לזה הוי ודאי גזילה ולא ספק:

גם

*) הגה"ה. ואף שיש לומר דהרמ"א ז"ל נמשך בלשון זה אחר דברי תה"ד ז"ל שממנו מקור האי דינא. דז"ל בסי' קפ"ד א' שחט לעלמו לצורך סעודה גדולה כו' וטורח עליו לבדוק הסכין בין כל אחת ואחת כו' לא אבדוק רק אחר שחיטה אחרונה אם תמלא פגום יטרפו הכל אין ההפסד רק לעלמו מלי למיעבד הכי אם לאו. וא"כ י"ל דלכן תפס הרמ"א ג"כ לשון לעלמו כמו שהיתה השאלה שם שרלה לשחוט לעלמי. אמנם בעל תה"ד ז"ל עלמו אחר שהאריך תחילה להחמיר בזה מסיק אח"כ וכתב ז"ל אכן נראה דאדרבה איכא לדקדק מלשנא דתלמודא אם ירלה ליכנס בספק הפסד רשאי כו'. אלמא דגם הוא לא הזכיר תיבת עלמו ולכן י"ל כמש"כ בפנים דהשמיענו בזה דגם אם שוחט לאחרים וירלה לקבל על עלמו ההפסד ולשלם אם יטרף רשאי ועיין ב"י וד"מ ז"ל:

**) הגה"ה. ואף שיש לומר דהרמ"א מיירי לכתחילה. ולכתחילה ודאי דאינו רשאי להכנים את חבירו בספק הפסד. אבל בדיעבד י"ל דמודה להט"ז שאינו חייב לשלם. אך זה אינו דא"כ מאי קמ"ל בתיבת עלמו. דהא לכתחילה שאינו רשאי להביא את חבירו לידי הפסד פשיטא וא"ל להשמיענו דאסור לגרום הפסד לחבירו:

***) הגה"ה. ובעניותי ל"ז להבין איך מותר לו לשחוט לכתחילה בלי בדיקה בין שחיטה לשחיטה הלא לפי מש"כ בעל החינוך ז"ל פ' ראה מלוה תנ"א ז"ל ועוד נאמר בטעם השחיטה מן הצואר ובסכין בדוק כדי שלא נצער בעלי החיים יותר מדאי כי התורה התירה לאדם למעלתו ליזון מהם לכל צרכיו ולא לצערם חנם. וכבר דיברו חכמים הרבה באיסור צער בע"ח בבמ"ל (ד' ל"ב ע"ב) ושבת (דף קכ"ח ע"ב) אם הוא באיסור דאורייתא והעלו לפי הדומה שאיסור דאורייתא הוא עכ"ל. ולכאורה יקשה איך מותר לו לכתחילה לשחוט השני' והשלישית בלא בדיקת סכין. כי אולי נפגם הסכין בראשונה ויש כאן איסור דאורייתא של צער בע"ח. וגהי' מוכרחין ליישב בדוחק דמוקמינן הסכין בחזקתו שהי' בדוק קודם ששחט הראשונה. ואף דלא מוקמינן הסכין על חזקתו היכא דבדק באחרונה ונמלא פגום דאסרינן כל מה ששחט ולא אמרינן אוקמינן הסכין על חזקתו והשתא באחרונה הוא דנפגם. שאני התם דלעומת חזקת הסכין איכא חזקה דבהמה שלא נשחטה. אבל הכא בצער בע"ח אין בבהמה שום חזקה רק זהו איסור המונח על קרקפתא דגברי. ולכן כיון שיש להסכין חזקת בדוק מותר לו לשחוט בו. וראיתי למרן שמלה חדשה ז"ל שכתב סי' י"ח סעי"א ז"ל ואפילו אם ירלה השוחט להכנים עלמו לספק זה נ"ל דאינו רשאי דאתי לידי בל תשחית כשימלא פגום באחרונה ויאסרו כולם חנם כו' עכ"ל. וניין סברא זאת דבל תשחית בשם הרשב"א ז"ל. ועיי"ש בתב"ש ז"ל מה שהאריך בזה:

ואני בער ולא אדע ול"ז להבין מה שייך בזה איסור בל תשחית. לפי מה דקיי"ל דאיסור ב"ת לקוץ אילן הוא דאורייתא. ובשארי דברים אינו אלא רק דרבנן. וכל היכא שמשחית הדבר הזה בשביל טובתו והנאת גופו ליכא בל תשחית כמשאר"ת ב"ת דגופא עדיף שבת (קכ"ט ע"א) ואפי' בקלילת האילן דלכו"ע עובר על ב"ת מה"ת מ"מ כשלריך למקומו וכדומה מותר עיין ט"ז יו"ד סי' קט"ז ובכמה פו"ת ועיין בשדי חמד חלק הכללים מערכת ב' אות י"ז וק"ב מה שאסף שם כל הדיעות המדברים מזה. וא"כ הלא הכא נמי מיירי שטירחא הוא לו לבדוק הסכין בין כל בהמה. וא"כ מה שייך בזה ב"ת ואדרבה אמרינן בזה ב"ת דגופא מלד טרחתו עדיף:

ועוד לפי מש"כ מרן החינוך ז"ל במלוה הקכ"ט וכן הסכימו הפוסקים דאינו עובר משום ב"ת אלא רק היכא דמכוין להשחית ואם אינו מכוין להשחית אינו עובר. והכא מאי קא מכוין איכא אדרבה הוא מכוין לטובה שרולה שיהיו כשרים כל הבהמות והעופות וכעובדא דתה"ד ששחט מפני שהי' לריך בשר לסעודה גדולה. וא"כ מאי מכוין להשחית איכא הכא. והאין לאדם דעת יתן בלבי להבין דברי חכמים וחידותם ולהסביר איך שייך בזה איסור ב"ת:

**גם** מש"כ דאין זה דינא דגרמי ומדמה זה למשסה כלב בחבירו. י"ל דהתם שאני דההיזק נעשה אחר השיסוי. אבל כאן הלא ההיזק הוא בעת השחיטה ששחט בסכין פגום והו"ל גרמי ממש. ועוד הו"ל מזיק בידים וכמש"כ הנקודות הכסף ז"ל עיי"ש. ובלאה"כ אין בעל עטרת זהב ז"ל יחיד בזה עיין ש"ך חו"מ סי' ש"ו סעק"י מש"כ בזה והביא כמה דיעות מתה"ד ומהרש"ל ז"ל שחייב השוחט וכדברינו דאחר דמפורסם הפסק הלכה בהלכות שחיטה ולא נזהר בהם לכן חייב. ועיי"ש בנתיבות ז"ל מש"כ בזה. ועיין תב"ש שחולק ג"כ על מרן הט"ז ז"ל בזה ומסיק לחלק בין אם היו הבהמות של אדם אחד או של שני בני אדם:

---

## סימן כו.

באותו ענין האמור בתשובה הקודמת.

**עוד** מצאתי בס' ערך ש"י הנדפס מחדש בחלק יו"ד סי' י"ז סעי"א שכתב ז"ל להכניס עצמו עט"ז. ותב"ש העלה אף דאינו ברי היזקא חייב שומר ושליח. ולפ"ז כ"ל דאם השוחט שותף דהוה שמירה בבעלים כדאיתא בחו"מ סי' קע"ו. או גם בשוחט לבעלים השאולים למלאכתו פטור השוחט. ואפילו למש"כ התב"ש ז"ל כיון דלא עשאו שליח עד"כ הוי מזיק בידים כששחט בלא בדיקת הסכין. מ"מ כיון דלא נתכוין להזיק חשיב רק כפושע ופשיעה בבעלים פטור וכמש"כ המל"מ בפ"ה משלוחין ושותפין כו' ומש"כ התב"ש דלא עשאו שליח עד"כ וכי בלא רצון הבעלים ה"ל מזיק בשחיטתו ל"ע דזה סברת שמואל בב"ק (דף כ"ט ע"ב) דאמר מזיק הוא פושע הוא דנעשה כאומר לו שחוט לי מכאן ושחט לו מכאן ולפיכך גם טבח אומן ובחנם חייב אבל ר"י פליג דבחנם פטור א"כ לית לן סברא זאת כו' עכ"ל:

**ולענ"ד** נראה דהאי דינא שהטבח לא בדק הסכין קודם שחיטה ואחר שחיטה מצאו פגום חמור הרבה יותר מטבח אומן שקלקל. דעד כאן לא פליגי התם שמואל ור"י אלא אם מה שקלקל מיקרי פושע וחייב אפילו בשחט בחנם או לא. דשמואל סבר דהוי אונס קרוב לפשיעה או פשיעה ממש. וכמש"כ רש"י ז"ל דהוה ליה למירמי אנפשיה שמא תפרכס הבהמה ויזהר בה עכ"ל ולכן חייב אף אם שחט בחנם. ורי"ס דלא הוי אונס קרוב לפשיעה אלא קרוב לשוגג. ובשכר חייב ובחנם פטור. אבל בהאי דינא דשחט בסכין שאינו בדוק על סמך שיבדוק אח"כ ואחר השחיטה מצאו פגום. הלא לכתחילה הי' אסור לו לשחוט בסכין שאינו בדוק. דבשלמא בשבדקו קודם והיה יפה ואח"כ אם נמצא פגום הלא יש לו להעמיד הסכין על חזקתו [לולא סברת דיש להבהמה נגדו חזקת שאינו זבוחה כמחלוקת דר"ה ור"ח חולין ד"י ע"א]וגם אין בידו איסור של נב"ח כמש"כ בהגה"ה. לא כן כששחט בסכין שאינו בדוק הרי אנו רואין דלכתחילה הי' אסור לו לשחוט בסכין כזה. דהא כיון שנמצא פגום אחר השחיטה הרי יש להסכין חזקה דהשתא ואמרינן דכמו דהשתא הוא פגום כן היה פגום קודם השחיטה ואיגלאי מילתא למפרע דשחט בסכין פגום ולא נקרא פושע אלא מזיק בידים. ואפילו ר"י דסבר התם דבחנם פטור. י"ל דהכא מודה דחייב:

**ובאשר** נעמיק בענין נראה להבין מה דאיתא שם בגמ'. אמר שמואל טבח אומן שקלקל חייב לשלם מזיק הוא פושע הוא נעשה כאומר לו שחוט לי מכאן ושחט לו מכאן עכ"ל הגמ' אמר לנו שמואל בטעם חיובו שלשה דברים מזיק הוא פושע הוא נעשה כאומר לו כו'. והנה על שתים הראשונות מקשה הגמ' למה לי' למימר מזיק הוא פושע הוא. ומתרץ דאי אמר מזיק הוה אמינא ה"מ דקא עביד בשכר' אבל בחנם לא קמ"ל פושע הוא. ופרש"י ז"ל דקעביד בשכר. דמזיק חייב באונסין דאדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד. מדקרי ליה מזיק להתחייב באונס ש"מ בעושה בשכר קאמר. וקמ"ל דפושע הוא דלא חשיב ליה אונס אלא פשיעה דהו"ל למירמי אנפשיה שמא תפרכס הבהמה ויזהר בה עכ"ל. אמנם עדיין לא פירש לנו הגמ' למה ליה לשמואל לאסוקי למאמרו נעשה כאומר לו שחוט לי מכאן ושחט לו מכאן:

**ומה** שנלענ"ד בזה דהא לכאורה יקשה על שמואל איך קרא להטבח אומן שקלקל בשם מזיק ופושע. דמשמע מזה דאפילו אם הי' הקלקול לא מידו אלא ע"י פרכוס הבהמה וכפירש"י ז"ל. הלא לפי משקל הראשון נראה לכאורה דבזה הטבח אנוס גמור הוא דמנין הי' ליה להעלות על הדעת שתפרכס הבהמה. ובהדיא אראב"י בב"ק (דף ל"ג ע"א) מי שילתה אבן מת"י והוליא הלה את ראשו וקיבלה פטור וקיי"ל דפטור אף מנזק עיין רמז"ל ה' חובל ומזיק פ"א ה' י"ט ובטוש"ע חו"מ סי' ת"כ סעיף ל'. והכא נמי שהבהמה בעצמה קלקלה שחיטתה במה שפרכסה ולמה יתחייב השוחט:

**ובפרט** לפי מה דאיתא ריש פ' המניח את הכד ברה"ר ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור. ומקשה בגמ' אמאי פטור איבעי לה לעיוני ומיזל כו' שמואל אמר באפילה שנו וכתבו שם התוס' ז"ל בד"ה ושמואל כו' ז"ל והא דפליגי לקמן אי נתקל פושע הוא או לא. כגון שנתקל מעצמו ולא נתקל בשום דבר. אבל הכא שנתקל מחמת מכשול ולא איבעיא ליה לעיוני אונס הוא. ואע"ג דלעיל מרבינן אונס כרצון. אונס גמור לא רבי רחמנא. דהא בירושלמי פוטר אותו שישן ראשון אם הזיק לשני הבאה אללו לישן כו' וכ"כ הרשב"א ז"ל בחידושיו עיי"ש. אלמא דשמואל גופיה ס"ל דבאונס גמור הבאה להאדם ע"י דבר אחר לא חייבה התורה אפילו באדם המזיק. וא"כ איך אמר שמואל הכא דטבח אומן שקלקל נקרא מזיק ופושע דמשמע אפילו אם הקלקול בא מצד שפרכס הבהמה וכמו שפירש"י ז"ל. הלא בזה בא האונס מצד אחר והיה ליה לפטור האומן:

**ועל** כרחינו לומר ולחלק בין הנושאים. דהיכא שהזיק האדם את חבירו לגופו או לממונו ע"י סיבה מקריית בפשע פתאומיית אז יש לחלק בין אונס גמור שלא הי' ליה לעיוני כלל בזה ופטור. ובין דבר שהי' ליה לעיוני דחייב. אבל בדבר שמקבל האדם על עצמו לעשות איזה פעולה לחבירו. בזה מחוייב המקבל לעיין בהתחלת עשיית הפעולה להיות זריז וזהיר מכל הדברים אשר יוכל להמלט ולבא לקלקול הפעולה ההיא בכדי שימולא דעת בעל הפעולה במעשה ההיא. ואם לא הי' נזהר בזה מתחילתו נקרא משנה דעת בעה"ב. ויש להביא ראיה לזה מהא דאיתא בב"ק (דף ל"ב ע"א) בעא מיניה רבה בר נתן מר"ה המזיק את אשתו בתה"מ מהו כיון דברשות קעביד פטור א"ד איבעיא ליה לעיוני. א"ל תניתוה שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך. אמר רבא ק"ו ומה יער שזה לרשותו נכנס וזה לרשותו נכנס נעשה כמי שנכנס לרשות חבירו וחייב זה שלרשות חבירו נכנס לכש"כ. אלא הא קתני שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך התם תרווייהו כהדדי ניכהו [ופירש"י ז"ל שאף בעל החביות סייע בשמירתה] הכא איהו קעביד מעשה עכ"ל הגמ' ועיי"ש בתוס' ד"ה תרווייהו. וכ"פ הרמז"ל בפ"ד מה' חובל הי"ז ובחו"מ סי' תכ"א סי"ב אלמא דאע"ג דטריד למיבעל מ"מ אמרז"ל דאיבעי ליה לעיוני ומחייב בנזקה *). וע"כ הטעם בזה כיון שירד מתחילה לעשות מעשה הבעילה הוא מחויב

מחויב

---

*) הגה"ה. ומש"כ הרמב"ם ז"ל חייב בנזקיה דמשמע בכל נזקיה נזק ולער ריפוי ושבה. עיין בנמק"י ז"ל שכתב דריפוי

הלא

מחויב לעיין בעצמו מתחילה שלא יזיקנה. ואם לא עשה כן. הרי לא ירד מתחילה ברשות וחייב בנזקיה. והכא נמי באומן ששחט בהמת חבירו וקלקל. שקבל על עצמו לעשות פעולה לחבירו מחוייב להזהר בעצמו מתחילה שלא יוגרם שום קלקול במלאכתו לא מצד עצמו ולא מצד הבהמה. דהיינו שמחוייב מתחילה לשחטה באופן שלא תפרכס באמצע השחיטה כדי שלא יבא לידי שהייה וכדומה. ובוודאי דעת בעל הבהמה כן הוא. ואם לא עשה כן הרי גילה דעתו מסופו על תחילתו שגם מתחילה לא ירד להזהר בזה ושינה מדעת בעה"ב. וזהו שאמר שמואל דלכן נקרא מזיק דנעשה כאומר לו שחוט לי מכאן ושחט לו מכאן. ומטעם זה נקרא ג"כ פושע דהא כל פשיעה הוי מה שלא שמרו כראוי כפי שקיבל ע"ע לשמור והכא נמי כן הוא כמש"כ. ור"י דפליג עליה וס"ל דבשכר חייב ובחנם פטור. י"ל דס"ל דכמו שמצינו דחילקה התורה בין ש"ש לש"ח דש"ש חייב אף בגנבה ואבידה דההיזק בא מעלמא ולא מצד השומר. כן ה"ה בניד"ז אף שהקלקול בשחיטה הי' מצד שפרכס הבהמה ולא מצדו. מ"מ כיון דעל ידו נתקלקלה השחיטה חייב. אבל בש"ח יען דהקילה התורה בשמירתו ובהיזק הבא ע"י אחרים כגון גניבה ואבידה פטור ולא נקרא פושע בזה שלא העלה על דעתו דילמא יגונב הדבר ויעלה שמירתו גם מגו"א כי על שמירה גדולה כזה לא קבל עליו. לכן גם בניד"ז אמר ר"י דלא קבל עליו השוחט בחנם להיות נשמר גם אם יארע הקלקול ע"י פירכוס הבהמה ופטור אף דנקרא מזיק. ויש לדמות זה להא דארז"ל דלעיל שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך ומסיק דלכן פטור יען דגם בעל החביות סייע בשבירתו. אף דמזיק הוא מ"מ כיון דהי' לו רשות להלך וגם בעל החביות סייע בשבירתו פטור. ה"ה בזה דהי' להשוחט רשות לשחוט וגם הבהמה סייעה בקלקול השחיטה לכן בשחט בחנם פטור:

**היוצא** לנו מדברינו דמזיק הוא אליבא דכו"ע דהא אמרו שם אליבא דשמואל דאי אמר מזיק הוא הו"א ה"מ בשכר כו'. וא"כ אפילו לר"י דס"ל דבשכר חייב מודה הוא דנקרא מזיק. ולפ"ז הלא בפשיעה בבעלים איכא מחלוקת בגמ' אם חייב או פטור וקיי"ל דפטור. וא"כ הבו דלא להוסיף על זה ולומר דגם במזיק בבעלים נמי פטור. וכש"כ בשותף דקיי"ל השותפין ש"ש הם ובשכר הלא כו"ע מודים דחייב. ולכן נלע"ד דאף בבעלים חייב אם שחט בשכר. וכן בשותפין אף אם הי' בבעלים כיון דש"ש הם חייב אם קלקל. וגם יתר הדברים אשר כתב שם בעל ערך ש"י בענין זה קשין להולמן וקצרתי:

---

## סימן כז.

### בדין ברכת השחיטה.

**סי'** י"ט כתב המחבר ז"ל סע"א ז"ל השוחט צריך שיברך קודם אקב"ו על השחיטה כו'. וכתב רמ"א ז"ל ואם שחט דבר דאתיליד בי' ריעותא וצריך בדיקה ישחטנו בלא ברכה וכשימצא כשר מברך על השחיטה כו'. וז"ל הש"ך ז"ל סעק"ב ומהרש"ל שם סי' ה' פסק כרש"י דיברך קודם השחיטה דאפילו מיטרפא מהני לה שחיטתה לטהרה מידי נבלה. ולא משמע כן בירושלמי פ' הרואה במאי דקאמרי התם גבי ברכת השחיטה חזקת בני מעיים כשרים הם עכ"ל. וז"ל הירושלמי פ' הרואה בפיסקא בנה בית חדש כו' שחיטה אימת מברך עליה ר' יוחנן אמר עובר לשחוט ר' יוסי בן נהוראי אומר משישחוט למה שמא תתנבל שחיטתה. מעתה משיבדוק. חזקת בני מעיים כשרים עכ"ל. ומוכיח מזה הש"ך ז"ל דכיון דאמר בירושלמי דלכן מברך על השחיטה קודם בדיקת ב"מ משום דחזקת בני מעיים כשרים הם אלמא דאט לא הוו בחזקת כשרים הי' צריך לבדוק תחילה הבני מעיים ואח"כ לברך. אלמא דאם מיטרפא הוי ברכה לבטלה:

**ולענ"ד** דהירושלמי לא הי' צריך לטעם זה אלא רק למ"ד שם דצריך לברך אחר שחיטה מטעם שמא תתנבל שחיטתה. ועל זה מקשה שם כיון דחש לזה א"כ צריך לחשוש שמא ניקבו הב"מ ויבדקם ג"כ קודם הברכה. ומשני דא"ל לבדוק קודם בדיקת הב"מ מטעם דבחזקת כשרים הם. אבל שחיטת הסימנים הלא אדרבה הם עומדים בחזקת שאינה זבוחה לכן צריך לבודקן קודם הברכה אם נשחטו כראוי. אבל למ"ד דיברך קודם השחיטה ואינו חושש לשמא תתנבל שחיטתו. על כרחין ס"ל דאפילו אם מיטרפא לא הוי ברכה לבטלה. דהא על חשש שמא תתנבל שחיטתו אין שייך לומר דיש לה חזקה שלא תתנבל. דאדרבה הבהמה בחזקת שאינה זבוחה קיימא. ומ"מ לא חייש ר' יוחנן לזה. וא"כ לדידיה אפילו בלא חזקת של ב"מ כשרים הם ג"כ ס"ל דמברך קודם. וע"כ הוא כסברת מהרש"ל ז"ל דאפילו מיטרפא מהני שחיטתה לטהרה מידי נבלה:

**אך** י"ל דכוונת הש"ך ז"ל דכמו למ"ד דמברך אחר השחיטה קודם בדיקת בני מעיים מטעם חזקה. אף שאינה חזקה ודאית מ"מ מכח החזקה דאתיא מכח רובא חשבינן לה כחזקה גמורה וא"צ לבדוק מקודם. כן ס"ל למ"ד זה דס"ל דמברך קודם השחיטה דאין לחוש שמא תתנבל. מטעם דמוקמינן השוחט על חזקתו דאתיא מכח רובא דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם ומסתמא לא תתנבל שחיטתו. ולכן ס"ל דמברך קודם. ור' יוסי בן נהוראי ס"ל דאין זה חזקה טובה. חדא דאין שייך חזקה על להבא [כמשארז"ל לשמא ימות חיישינן]. ועוד דלעומת חזקת השוחט איכא חזקת שאינה זבוחה ולכן ס"ל דישחוט קודם. ולפ"ז אפשר לומר דלדעת שניהם אם היינו יודעים בבירור שהיא טרפה לא הי' מועיל מה שמטהרה בשחיטה זו מידי נבלה. ולכ"ע לא הי' צריך לברך. וזה שכתב מרן הש"ך ז"ל דלא משמע כן בירושלמי:

**ובחידושי** רע"א ז"ל כתב שם ז"ל וכשימצא כשר מברך אחר השחיטה. תמיהני לפי מה דמסיק הש"ך סעק"ג להלכה דבשכח ולא ברך קודם השחיטה דאינו מברך אח"כ. י"ל דהכ"נ באתיליד בי' ריעותא אינו מברך אח"כ. דאינו דומה לטבילת גר דאמרינן כיון דמעיקרא לא חזי לא אידחי. דכיון דבכל פנים לא חזי לברך מקודם כי תקנו חז"ל ברכה זו דטבילת גרים. מעיקרא הכי איתקן לברך אח"כ. אבל ברכת שחיטה קבעו ותקנו עובר לעשייתן. אלא דבכך דבר דאתיליד בו ריעותא אינו יכול לברך מספק י"ל כיון דאדחי אדחי ואין חילוק בין אדחי מחמת פשיעה ושוגג או מחמת אונס. הגע עצמך בע"ק שאינו מברך לפניה אם אכל בשור קריו עליו או שחט אז וטבל לקריו וכי נאמר דמברך אח"כ על מה שאכל או שחט כיון דמעיקרא לא הי' רשאי לברך. אלא ודאי נראה דכיון דיסוד הברכה תקנו עובר לעשייתן אלא דעתה הי' איזה דבר המעכב עליו מלברך אינו מברך אח"כ. ומקור הדין של רמ"א הוא מאו"ז והא"ז אזיל לשיטתיה דכתב הגא"ש בשמו פ"ק דחולין דבכל מצוות אם לא בירך עובר לעשייתן מברך אח"כ. אבל לדידן דקיי"ל כהרמב"ם י"ל דגם בזה אינו מברך אח"כ ול"ע לדינא

---

הלא מחוייב בלאה"כ ושבת הלא מעשי ידיה שלו. ועיין בתמ"ח וב"ש סיק ס' פ"ג מש"כ בזה. ואולי י"ל דכ"מ כגון אם מת תיכף אחר שהזיקה בתה"מ. ויש להאריך בזה:

לדינא עכ"ל עיין בחאו"ח סימן י"ב שכתבנו שם לתרץ דעת רבינו הרמב"ם:

**ולענ"ד** לא זכיתי להבין את הדמיון שמדמה זאת לבע"ק. דהתם הלא אף דעכשיו הוא טהור וראוי לברך. מ"מ הלא אף עתה שטבל לקריו והוא טהור. מ"מ מעיקרא בשעה שאכל או שחט הי' טמא ולא הי' ראוי לברך ושפיר יש לומר כיון דאדחי אדחי אבל הכא בשוחט דבר שנתיליד בו ריעותא הלא אחר הבירור שהוא כשר נתגלה דגם מתחילה הי' ראוי לברך ומה דמיון זה לזה. ואם נאמר דכונתו דכש"כ הוא מבע"ק והוא ע"פ שאמרו בברכות (דף כ"א ע"א) דגר כיון דמעיקרא לא חזיא לא אידחי ויכול לברך אחר הטבילה. ובע"ק שאכל ולא בירך אינו יכול לברך אחר האכילה. כיון דהי' יכול לטבול מקודם א"כ הוי נראה ונדחה דהוי דיחוי. ולפ"ז יהי' דין זה כש"כ מבע"ק דמה התם בבע"ק דלא הי' ראוי מעיקרא לברך אינו מברך אח"כ. כש"כ בדין זה שנתגלה אחר הבדיקה שהי' ראוי לברך גם מתחילה. ודאי דנקרא נראה ונדחה שאינו חוזר ונראה לברך אח"כ. ואם נאמר דכוונת מרן רעק"א ז"ל כן יקשה לכאורה א"כ למה לא הביא מהגמ' גופא ראי' לזה. ולא הי' צריך להביא הוכחה מבע"ק דאין זה אלא מצד הסברא שלא מצינו להדיא בבע"ק מי שיאמר זה הדין. ובפרט דגם מרן הש"ך ז"ל הביא שם גמרא זו דברכות ולא השיב על הרמ"א ז"ל מגמ' זו. ולכן צ"ע ד"ק:

---

# סימן כח.

## בדין היסח הדעת לברכת השחיטה.

**שם** סע"ז כתב המחבר ז"ל וז"ל ולכתחילה טוב ליזהר להיות דעתו בשעת ברכה על כל מה שיביאו לו. ובט"ז סעקי"ד ובש"ך סעקי"א כתבו ז"ל כתב מהרש"ל ובשוחט של עיר לעולם דעתו על אחרים וכל זמן שמביאין לפניו ולא שח בינתיים א"צ לחזור ולברך כו' ויש לעיין בזה אם צריך דוקא שיחשוב בדעתו על כל מה שיביאו. כי לפי הנראה י"ל דכמו בתורת האוכל אצל בעה"ב אין היסח הדעת שלו היסח מטעם דאתכא דבעה"ב קא סמיך [ועיין תוס' ברכות (דף מ"ב ע"א) גבי אם שכח לאכול אפיקומן שכתבו דאתכא דרחמנא קא סמכינן] כן י"ל בשוחט דמתא אף אם הסיח דעתו מלשחוט עוד אין היסח הדעת שלו נחשב להיסח מצד שהוא משועבד לאנשי העיר ואדעתא דכל בני העיר סמיך. והכי מסתבר דא"צ בכל פעם שמברך לכוין לצאת בברכה זו על כל מה שיביאו. דאפילו לא כיון לזה אך אחרי כי הוא מושכר לאנשי העיר הוא סמיך אדעתייהו. וכן משמע מלשון הפוסקים דלעיל שכתבו לעולם דעתו כו':

---

# סימן כט.

## מתרץ קושיית מרן רעק"א על מרן הש"ך ז"ל.

**סי'** כ"ב כתב הש"ך ז"ל בסעק"ו ז"ל באמצע הדיבור. אלא קיי"ל דאחר שנסתלק מן האור נמי אמרינן כבולעו כך פולטו כדלקמן סי' ע"ו סע"ד עכ"ל. וכתב שם בחידושי רעק"א ז"ל כבכ"פ כו' לא ידעתי הא שם מבואר בהיפוך דהרי לדיעה א' דשם אסור להשהות בכלי על השפוד לאחר שהוסר מאש. והיינו כסברת הרשב"א דלאחר שנסתלק מן האור לא אמרינן כבכ"פ. ודעת המתירים שם דס"ל דהשפוד לא בלע דנורא מישב שייב עכ"ל. אמנם לפי המבואר שם בפר"ח ז"ל נראה דאין מזה שום קושיא על מרן הש"ך ז"ל. והדרכה מביא שם כמה דיעות ראשונים דס"ל כן דגם לאחר שהוסר מהאש אמרינן כבכ"פ ומסיק וכתב שם כי. מלא כן בש"ך כאן בסי' זה עיי"ש היטיב כל הענין:

---

# סימן ל.

## בדין חלדה.

**סי'** כ"ד סע"ח כתב המחבר ז"ל. וז"ל אבל אם המטלית פרוש על צוארה ושחט שחיטתו כשרה ויש מי שפוסל בזה כו' [והוא דעת הרמז"ל פ"ג ה"ש ה' י'] וכתב הט"ז ז"ל בסעק"ד ז"ל וקשה לי מתלמוד ערוך שאינו כן. דהא בפ' בהמה המקשה (דף ע"ד) בעי רב הושעיא הושיט ידו למעי בהמה ושחט בה בן ט' חי מהו כו' ואמאי לא אסרינן לה מטעם חלדה דהא אין הסכין מגולה אע"כ דאין חלדה אלא במה שהוא קשור בצוארה. ובעל הלבוש שגג בזה בסי' י"ד כמש"כ שם עכ"ל. ובנקה"כ כתב שם ז"ל לא קשה מידי דהתם לא שייך חלדה כיון שעדיין לא יצא לאויר העולם. א"כ אפשר דהך סוגיא מיבעיא את"ל תחת מטלית כשר. א"כ שאני התם דהרחם הוא כמו בית שלה עכ"ל. ועיין בפרמ"ג במשבצות שם. מש"כ בביאור דברי הנקה"כ:

**ואנכי** בענ"ד ל"ז להבין דבריהם הקדושים. כי לפענ"ד אני תמה דקושיית מרן הט"ז יקשה לכאורה גם על דיעה ראשונה שהביא המחבר דבמטלית קשורה הוי חלדה אליבא דכו"ע. ומי עדיף מטלית קשורה ממעי הבהמה ועורה דלא אסרו בגמ' מטעם חלדה ומ"ש דהתם העור והצמר המסובך דהוי חלדה ומ"ש התם כששחט במעי הבהמה דלא אסרו משום חלדה. ולמה מקשה הט"ז ז"ל דוקא לשיטת הרמז"ל הלא אליבא דכו"ע יקשה קושיא זו [ועיין ביבמות (דף ע"ח ע"א) גבי נכרית מעוברת שטבלה כו' ומסיק התם שאני עובר דהיינו רביתיה וכן בכמ"ד אמרינן דעובר ירך אמו]:

**ומזה** שנלענ"ד לתרץ לפי חומר הקושיא בזה. חדא איכא למימר דאיבעיא דרב הושעיא הוא רק אליבא דר"י אמר רב דס"ל התם (ד' ל' ע"ב) החליד את הסכין תחת העור כשרה ולדידיה הוה שפיר בעיא דרב הושעיא. כיון דלדידיה לא הוי חלדה אלא רק בהחליד את הסכין בין סימן לסימן [ותודה להחונן לאדם דעת כי מצאתי אחר איזה שנים בהגהות גליון מהרש"א ז"ל על הש"ס שהביא בשם בעל שבות יעקב ז"ל שכ"כ וז"ל שם הרמב"ם השמיט בעיא זו דרב הושעיא ובתשובת שבו"י ח"ג סמ"ה כתב דס"ל דאזלא רק אליבא דרב לעיל (ל' ע"ב) דתחת העור כשרה עכ"ל]:

**אמנם** אף אם נאמר דרב הושעיא מספקא לי' ג"כ באיבעיות הגמ' דתחת העור ומטלית. מ"מ איבעיא לי' בהושיט ידו למעי בהמה כו' ומשכחת לה ביוצא דופן [עיין נדה דף מ' ע"א ד"ה יוצא דופן דפירש"י ז"ל ע"י סם נפתחו מעיה כו'] ומיירי שהעור והבשר והמעיים נפתחו והיתה הולד נראית וגלוי לכל ושחט את הולד כשהי' מונח עדיין במעי הבהמה. דבכה"ג לכו"ע לא הוי חלדה:

**ואף** כי לשון הגמ' הושיט ידו למעי בהמה כו' משמע דמיירי שהושיט ידו דרך בית הרחם. וכן מוכח מהתוס' ביצה (דף ו' ע"א) ד"ה וכי כו' שהקשו והא מוכן הוא כו' וא"כ יכול להושיט ידו במעי וישחטנו כו' א"כ י"ל הואיל ולכתחילה אין לו לשחטו כה"ג שאינו יכול לראות מידי דהוה אשוחט בלילה דאסור לכתחילה לא מיקרי מוכן כו' עכ"ל הרי לנו מבואר דגם התוס' מפרשים דמיירי שהושיט ידו דרך בית הרחם. דאי ביוצא דופן הרי יכול לראות בעת ששוחט ואינו דומה לשוחט בלילה. אך י"ל דהרמב"ם ז"ל

יפרש

יפרש דמיירי ביוצא דופן כמו שכתבנו וקושיית התוס' שם בביצה יתרץ כשארי התירוצים שם בתוס':

**אחר** איזה ימים כאשר כתבתי כ"ז האיר החונן לאדם דעת את עיני ומצאתי לאחד מן הראשונים בעל האשכול ז"ל שהקשה קושיית מרן הט"ז ז"ל ותירץ ג"כ כמש"כ בתירוץ הראשון. ואעתיק לשונו הזהב. זה לשונו בח"ג לד 25 כתב בעל הלכות. חלדה היכי. כגון דשחט ועייל רישא דסכינא בין משכא דחיותא לסימנין או בין סימן לסימן. א"נ איכא מזיא או עמרא עלוי אפקותא ועייל סכינא מתחותיה ושחט כו' בכל הני הויא חלדה. וקצת ראי' שכל שאינו מהודק בצואר אי שחט תחתוהי לא מיקרי חלדה מדאיתא בהמקשה בעי ר"ה הושיט ידו למעי בהמה ושחט בן ט' חי מהו עד כאן לא קאמר ר"מ בן פקועה טעון שחיטה ה"מ היכא דיצא לאויר העולם. אבל במעי אמו לא שריא שחיטה פי' להתירו כשנולד אח"כ. או דילמא אפילו לרבנן ד' סימנין אכשר בי' רחמנא. ואס"ד אפילו מכסה מרופה על הצואר ושחט תחתי' מיקרי חלדה. מאי קמיבעיא ליה הרי הולד נתכסה מרחם אמו והוי חלדה. [ולאו ראי'] (כן הוא שם בנאש"כ) שאני רחם אמו דהוי כביתו של ולד וכשוחט בדיר הבהמה דלא שייך חלדה. א"נ למאי דלא איפשט הכא אם תחת מטלית ועור חלדה הויא. קמיבעיא ליה את"ל משום חלדה ליכא אי הוי שחיטה במעי אמו. א"נ למ"ד תחת העור כשרה קמיבעיא ליה עכ"ל. ות"ל כי כוונתי בתירוצי הא' לדעתו שהי' א' מן הראשונים:

**גם** מה שחידש לנו מאורן של ישראל במה שכתב שאני רחם אמו דהוי כביתו של ולד וכשוחט בדיר הבהמה כו' היא סברא חדשה ואין ראוי לומר כזאת אלא חד מן הראשונים כמוהו אשר נגלו לפניו תעלומות החכמה והסברות ונתוח אברי הבהמה ואיך הנחת הולד בהבהמה. וידע שהולד שוכב רפוי ויש חלל בינה ובין אברי הבהמה. ולכן לא שייך בזה דין חלדה. ומי כמוהו ישכיל ויורה דעת להבין דברי חכמים וחידותם:

---

## סימן לא.

### מתרץ קושיית מרן הט"ז על רבינו מהרי"ק ז"ל.

**סי'** כ"ה סע"א כתב הרמ"א ז"ל ויש לבדוק אחר זה קודם שיזרוק העוף מידו [היינו אם נשחט הרוב] מהרי"ק שורש ל"ה. אבל אם לא בדקו תחילה בודק אח"כ ולא חיישינן שמא ע"י הפרכוס נתרחב החתך עכ"ל והט"ז ז"ל בסעק"ד כתב ז"ל מהרי"ק הוכיח כן מדאיתא פ"ב דחולין רבא הוה בדיק גירא לר' יונה ושחט בה עוף בהדי דפרח כו' הרי לך אף שהיו פורחים באויר והיו נחבטים ע"י קרקע חבוט גדול ומפרכסים וקופצים הרבה מ"מ לא חש שמא ע"י נתרחב הפיתוך כו' והקשה שם ז"ל ולא ידעתי למה הוצרך מהרי"ק להביא ראי' מרבא ולא ממשנה השוחט בלילה שחיטתו כשרה והא לא יוכל לבדוק תיכף וא"כ הי' לנו לחוש לפרכוס אלא ודאי דלא חיישינן לי' כלל כו' עכ"ל:

**ולענ"ד** נראה דלכן הביא מהרי"ק ז"ל מהא דרבא. יען דהתם ודאי הוי פרכוס וכמש"כ והיו נחבטים על גבי קרקע חבוט גדול ומפרכסים וקופצים הרבה כו'. אבל מהא דהשוחט בלילה אינו ודאי שהי' מפרכס. עוד י"ל דלכן הביא מדרבא דהוה הלכה למעשה וכמה פעמים מצינו לרז"ל שאמרו מעשה רב. ע"כ נח לו יותר למהרי"ק ז"ל להביא מדרבא שעשה כן הלכה למעשה ולא חש לפירכוס. ועיי"ש בנקה"כ ובהגהות צבי לצדיק ז"ל מש"כ לתרץ קושיית הט"ז ז"ל:

---

## סימן לב.

### בענין לעשות שליח לכיסוי הדם.

**יצאתי** להעיר בדבר אם מותר להשוחט עוף או חי' לעשות שליח לכסות [עיין בשו"ת מה שדיברו בזה הח"ס והפלתי וטוטו"ע מהד"ת ובמשיב דברים חיו"ד סי' כ"ד]. ולענד"נ דכ"ז הוא רק כשהשוחט מכבד במ"ע של כיסוי לאיש אחר שאינו בעל העוף. אבל בעל העוף בעצמו נלע"ד דעליו מוטל החיוב יותר דהא מעיקרא הי' מוטל עליו ב' מ"ע. השחיטה והכיסוי. רק מצות השחיטה שאינו יכול בעצמו עושה את השוחט שליח. ושלוחו ש"א כמותו והוי כמו ששחט בעצמו ונקרא בעל העוף ושפך. וא"כ עליו מוטל החיוב של וכסהו והבעל העוף אינו רשאי לכבד לאחר [עיין קידושין דף מ"ב ע"א דיליף מנין ששלוחו של אדם כמותו משחיטת הפסח]:

---

## סימן לג.

### בברכת כיסוי הדם.

**סי'** כ"ח בסעק"ג כתב הט"ז ז"ל. הטעם מה שמברכין כיסוי דם בעפר הוא מטעם שעושה שני מצוות כיסוי שלמטה ושל מעלה כו' עיי"ש. ומזה נלע"ד שיש להדר מי שרוצה לקיים מצות כיסוי שיתן גם את העפר שלמטה ויקיים שתי המצות:

**אמנם** אכתי יש לעיין אם נאמר דגם העפר שלמטה הוא מצוה בפני עצמו. א"כ למה לא יברך בשעה שנותן עפר שלמטה ואין לומר דחיישינן שמא תתנבל בהשחיטה. דא"כ לא יברך גם על השחיטה. אע"כ דסמכינן על רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם. וא"כ גם בזה יש לסמוך ע"ז (ועיין לקמן מש"כ ע"ז) ועיין בתב"ש ובפמ"ג מש"כ בזה. ולולא דבריהם הקדושים הי' נלע"ד לפי מה דקיי"ל דאין מכסין אלא בעפר תיחוח. וידוע דבעפר תיחוח הטבע שהדם נבלע בו. ולכן כתיב וכסהו בעפר הב' בסגול ולא בשבא. דידוע דב' בשבא הוא בי"ת השימוש. ולכן י"ל דמשוה"כ כתיב בסגול להורות דהב' הוא ב' הכלי לא בי"ת השימוש. והכוונה שהדם יובלע בהעפר. ויען דעיקר המצוה הוא באופן זה לכן תיקנו אנכה"ג נוסח הברכה ג"כ באופן זה [ולבד כל זה נלע"ד דאם הי' מברך על כיסוי דם. הי' משמע שהחיוב הוא רק לכסות את הדם ואפילו בכלי או בדברים שאינם נקראים עפר נמי מקיים המצוה. ולכן תיקנו לפרט בהברכה עיקר עצם המצוה דדוקא במה שנקרא עפר יכסה ולא בדבר אחר]:

**והנה** התורה כתבה וכסהו בעפר היינו שלא יהא ניכר הדם כלל. וידוע דבעפר של מטה. אף כי הדם נבלע בהעפר. מ"מ עדיין ניכר הדם מלמעלה היטב ולא נתכסה. ועיקר הכיסוי הוא בהעפר שלמעלה. ולכן שפיר מברכין בעת שמכסין בעפר של מעלה דאז עיקר הכיסוי הוא ומקיים בזה מצות וכסהו בעפר:

**והמחבר** ז"ל כתב שם בסע"ה ז"ל צריך שיהי' למטה עפר תיחוח וצריך להזמינו בפה. וי"א שא"צ עכ"ל. וכתב ע"ז בעל צבי לצדיק ז"ל בהגה"ה ז"ל נ"ל אפילו אי מצוות א"צ כוונה דוקא בתוקע לשיר דעכ"פ עשה מעשה התקיעה. אבל כאן שהתורה אמרה בעפר והוא לא נתן עפר למטה ולא עשה מעשה משוה"כ צריך כוונה והזמנה עכ"ל. ונראה מדבריו דכש"כ למ"ד מצ"כ דאפילו בדיעבד לא יצא. ולענד"נ דלא יתכן לומר כן. וכש"כ לפי מה דכתב הש"ך ז"ל בסעקי"ב שם ז"ל ונ"ל דל"פ אלא למצוה מן המובחר

המובחר. אבל בדיעבד פשיטא דלכ"ע א"ל שיתן הוא אפילו עפר שלמעלה דהא כסהו הרוח פטור מלכסות סעי"א והוא משנה שלימה עכ"ל. [ולא ז"ל ראיתו מכיסהו הרוח דהא באמת שם לא קיים המצוה רק דפטור מלכסות מטעם דכיון שכבר נתכסה ע"י הרוח א"כ מה יכסה. אבל הכא הלא פליגי אם קיים המצוה בזה] ולפ"ז ודאי דלא תלוי דין זה במצוות צריכות כוונה אם לא:

**ולפ"ז** יש לומר דגם מש"כ לעיל לדעת הט"ז ז"ל למה לא יברך בעת שנותן עפר דלמטה. אמנם לפי דברינו הללו דגם מאן דס"ל שצריך להזמינו בפה אינו אלא למצוה מן המובחר. אבל מדינא אין צריך שום מעשה לכיסוי עפר שלמטה לכן תיקנו לברך בשעה שמכסה בעפר של מעלה. והאיר החונן דעת את עיני ומצאתי בס' דעת קדושים על שחיטה וטריפות שכתב בסי' כ"ח סע"ע אות ה' ז"ל קצת ממצות כסוי מקיים בהעפר תיחות מלמטה. עי"ז אולי ראוי שיוצא ידי חובת הברכה בשמיעה כו' ובכוונת משמיע. ואולי מ"מ עיקר הוא המסיים המצוה על כך הוא תקנת הברכה כו' עכ"ל. הרי לפנינו דגם הוא התעורר בדבר הברכה בתחילת הכסוי בעפר של מטה. גם מה שהערנו מתחילה דלדעת הט"ז צריך המכסה ליתן גם העפר של מטה מצאתי שכ"כ בשמלה חדשה שם וכן הביא בדעת קדושים:

**אמנם** בעיקר מה שהתעורר בעל צבי לצדיק ז"ל לדמות דין זה למצוות צריכות כוונה. הנה בפשטות י"ל אף לפי דבריו דבמצוה התלוי במעשה א"צ כוונה. י"ל דגם כאן איכא מעשה מה ששופך דם השחיטה בעפר של מטה ונבלע הדם בהעפר זה גופא מיקרי מעשה היינו שפיכות הדם בהעפר ועדיף יותר מתוקע לשיר. אך לפי מש"כ בעל פמ"ג ז"ל בא"ח במשבצות זהב סי' ג' הובא דבריו בס' מלא הרועים בערך מצוות צ"כ אות י"ז ז"ל הרב בפרמ"ג כו' חילק דאף אי קימא מצוות צ"כ דוקא במצוה שא"א ליפטר ממנה כגון תפילין ושאר מצוות וכדומה. אבל שחיטה וטבילה דאפשר שלא לשחוט ולא ליכול ולא לטבול ולא לשמש אצ"כ לכו"ע עכ"ל. וא"כ גם בדין זה של כסוי אין שייכות למצוות צ"כ. אמנם לפי מש"כ בעל מלא הרועים שם אות ח' דחילק בין מצוה שאינה רק הסרת איסור כגון שחיטה וטבילה שהיא הסרת טומאה בזה אצ"כ. אבל במצוה התלוי במעשה היינו קנין פעולות טוב אז תלוי במחלוקת אם מצ"כ עיי"ש. ולדידי' יש סברה לחלק בין שחיטה לכסוי דשחיטה אינה אלא הסרת איסור אבר מן החי אבל מצות כסוי היא מצוה קניית ומצוה בפ"ע:

**אך** מצאתי לרבינו בעל החינוך ז"ל במצוה קפ"ז שכתב ז"ל לכסות הדם כו' משרשי המצוה לפי שהנפש תלויה בדם כמו שאמרנו באיסור דם ולזה ראוי לנו לכסות הנפש ולהסתירו מעין רואיו טרם נאכל הבשר כי גם בה נקנה קצת אכזריות בנפשנו לאכול הבשר והנפש נשפך לפנינו ובבהמות לא נצטוינו לפי שדם הבהמה ניתן לקרבן לכפרה על נפשותינו ואי אפשר לכסותו. ואחר שכן לא רצתה התורה לחלק לנו בין מוקדשין לחולין ואם גם במין עופות יש מהן קרב לגבי מזבח. מועט הוא ולדבר מועט לא תחוש התורה ומפני כן חייבתנו בכסוי דם העופות בכולן עכ"ל. ולפי ד"ק י"ל דגם בכסוי עיקר המצוה הוא הסרת הרע. היינו הסרת אכזריות. ולכן אצ"כ וגם יש להביא ראיה מד"ק לדברינו דצריך שיהי' הדם מובלע בהעפר שלא יהא ניכר. ולכן תיקנו הברכה על כיסוי דם בעפר בכגול תחת הב' והב' הוא בית הכלי כדלעיל:

---

# סימן לד.

## בענין כיסוי הדם.

**שם** סעי"ד כתב המחבר ז"ל שחט עוף או חיה ושחט עליו בהמה פטור מלכסות אבל אם שחט בהמה ושחט עליו חיה או עוף חייב לכסות עכ"ל. והט"ז ז"ל בסעק"י כתב ז"ל בטור כתוב דין זה בשם בעל העיטור ותמה ב"י ז"ל שהרי דין זה ברייתא היא פ' כסוי הדם. וכתב ט"ז ז"ל וכוונת הטור ז"ל נראה לי שהיא כן דיש להקשות להיפך למה לא הביאו הרי"ף והרא"ש והרשב"א בת"ה הך דינא דשחט חיה ואח"כ בהמה כו' או איפכא כיון שהוא מפורש בברייתא. ונראה כוונתם דבברייתא אמרינן בלשון זה ר' יונתן בן יוסף אומר שחט חיה ואח"כ בהמה כו' מדקתני ריב"י אומר ש"מ דת"ק פליג עלי' וס"ל דאין חייב לכסות אפילו בשוחט חיה על בהמה כיון שאין עפר למטה תחת דם החיה או להיפך דאפשר דאפילו בשוחט בהמה על חיה יש כיסוי דהיינו שיגרור דם הבהמה ויכסה דם החיה כמו שהקשו באמת התוס' על ריב"י בזה וע"כ לא הביאו הרי"ף והרא"ש דברי ר"י כיון דרבים פליגי עליה והלכה כרבים *). ובעהע"ט ז"ל ס"ל דהלכה כר"י לכן הביא הטור האי דינא בשם בעה"ע ככ"ל ברור ונכון. ועיי"ש בש"ך ז"ל סעק"כ מש"כ בזה: ואנכי בעניי"ד צ"ז להבין ד"ק דאם נאמר דרבנן פליגי על ר' יונתן בן יוסף וס"ל דאף היכא דשחט בהמה ואח"כ חיה פטור מלכסות. א"כ מה מקשה הגמרא פ' כיסוי הדם (דף פ"ג ע"ב) נהי דלמטה לא אפשר למעלה אפשר ליעבד כיסוי מי לא תניא ריבי"א כו'. ואם נאמר דרבנן פליגי עליה. א"כ הלא בפשטות י"ל דמתניתין דמוקדשים אתיא כרבנן דפליגי על ר' יונתן וס"ל דאפילו בהמה ואח"כ חי' פטור מלכסות כיון דאין עפר למטה א"צ לכסות גם למעלה. וכן במוקדשין כיון דאינו יכול ליתן עפר למטה כמש"א שם בגמ' ולכן פטור אף מליתן עפר למעלה. ולא מיבעיא לדעת הרי"ף והרא"ש והרשב"א ז"ל דפסקו כרבנן ודאי דקשה טובא על הגמ' קושיא זו. אלא אף לדעת בעה"ע דלשיטת הט"ז ז"ל פסק כריב"י מ"מ יקשה מאד למה לא מוקמי הגמ' דמתניתין דמוקדשין אתיא כרבנן דריב"י. ואין לומר דלכן לא מוקי הגמ' כרבנן יען דלא מצינו להדיא דפליגי רבנן עליה. זה אינו דהא הוכחת הט"ז הוא מגמ' דיבמות [עיין בהגה"ה] ושם ג"כ לא מצינו להדיא דפליגי רבנן עליה דרשב"א. עוד צריך להבין מדוע באמת פסק בעה"ע כיחידאה כר' יונתן בן יוסף אחרי דרבנן פליגי עליה ויחיד ורבים הלכה כרבים. אך זה יש ליישב ולומר לשיטת הט"ז דאדרבה מזה גופי' הוכיח בעה"ע דהלכה כריב"י. יען דהגמרא מקשה מריב"י ואינו מביא אדרבה ראי' מרבנן דפליגי עליה אלא ודאי דפשיטא להו לרז"ל דהלכה כריב"י ולכן פסק בעה"ע דהלכה כריב"י. אמנם לפ"ז הלא אדרבה יגדל התמיה על הרי"ף והרא"ש והרשב"א ז"ל מדוע באמת לא פסקו כר' יונתן בן יוסף אחרי אשר אנו רואין דסתמא דגמ' מקשה מריב"י ומתרץ סתמא דמתניתין אליביה מסתמא הלכתא כוותיה. ועוד הלא

---

*) הגה"ה. ובהגהות הט"ז הכתוב שם על הגליון כתב שם ז"ל דרבים פליגי עליה. וראי' ברורה מפ' האשה שלום (ד' קי"ח) רשב"א אומר לא נחלקו ר"ט ור"ע כו' ואמרינן שם מכלל דת"ק פליג ע"ז עכ"ל. ולענד"נ דאין מזה ראי' כ"כ. ולא מיבעיא לגירסא הישנה בתוספתא דגרס אמר רשב"א הלא ודאי דאין מזה ראי'. אלא אף לגירסת הגר"א ז"ל דגרס רשב"א אומר וכגירסת הגמ' שם. יש לחלק ולומר דש"ה דדברי רשב"א קאי על מתניתין דהתם ביבמות ולכן יש לדייק מדקתני רשב"א אומר מכלל דת"ק פליג. אבל כאן דדברי ר' יונתן לא קאי על שום משנה או ברייתא ומילתא בפ"ע קאמר לכן נלענ"ד דאין לדייק מזה. אחר שנים רבות זכינו להאור של בעל שדי חמד ומצאתי בקונטרס הכללים ח"ר במערכת אל"ף אות שס"ה שמביא הרבה דיעות בכלל הזה אם ר' פלוני הומר בא לחלוק עיי"ש היטיב מה שכתב בזה:

הלא לכה"פ הי' להם להזכיר הא' ברייתא דריב"י ולפסוק דלא כוותי' דפטור אף אם שחט בהמה ואח"כ חיה. ומטעם שכתב הט"ז ז"ל כיון דרבנן פליגי עליה הלכה כרבים:

**ולולא** במהפיכא הייתי אומר בזה דבר חדש דזה ידוע דדם הוא דבר לח וללול וכשנשפך דם על דם אחר מתערבין ונבללין בהדי הדדי. וא"כ הא' דינא של ר' יוחנן בן יוסף תלוי לכאורה במחלוקת שנוי' שם במשנה (דף פ"ז ע"א וע"ב) דאמרי שם נתערב בדם בהמה דרבנן ס"ל רואין אותן כאילו הן מים ואם הי' ניכר בו מראית דם חייב לכסות. ור' יהודה ס"ל דאין דם מבטל דם. ולפ"ז י"ל דגם הך דינא דריב"י בשחט בהמה על גבי חיה או להיפך דנתערבו הדמים אלו עם אלו תלוי במחלוקת דרבנן ור' יהודה. ולרבנן תלוי באם ניכר בו מראית דם של החיה חייב לכסות ואם לאו פטור. ולר' יהודה לעולם חייב ור' יוחנן בן יוסף יש לומר דס"ל נמי כר' יהודה דאין דם מבטל דם רק דס"ל דתערובות דם בדם אינו כתערובות מים במים או יין ביין דהם ללולים לגמרי ומתערבים ונבללים היטיב זה בזה. אבל דם בדם יען שהם עב קצת לכן אינם נבללים שפיר ועומדים קצת זה על גבי זה [עיין שבת (דף ע"ז ע"א) אבל דם דסמיך כו' ועיי"ש רש"י ז"ל ד"ה אבל. ועיין רש"י ברכות (דף מ"א ע"א) ד"ה כדי רביעית כו']. ולכן ס"ל דתלוי באותו הדם שהיא למעלה דאם דם הבהמה למעלה פטור מלכסות ואם דם החיה למעלה חייב לכסות. אי נמי יש לומר דר' יוחנן בן יוסף ס"ל כרבנן דר' יהודה דכשנתערב דם בהמה עם דם חיה רואין כאילו הם מים כו' רק דס"ל דכל זה הוא רק היכא דנתערבו הדמים היטיב זה בזה בהדי הדדי. אבל היכא דשחט בהמה על גבי חיה או להיפך אין כאן תערובות כ"כ ולכן אזלינן בתר הדמים שהם למעלה וכדברינו לעיל:

**ולפ"ז** יבואר הכל שפיר בע"ה. דהגמ' הביא שפיר רא' מר' יוחנן בן יוסף דאף היכא שאין עפר למטה מ"מ מחוייב ליתן עפר למעלה דבסברא זו לא מצינו דפליגי רבנן עליה. אמנם לדינא לדקו יחדיו הרי"ף והרמב"ם והרשב"א והרא"ש ז"ל שלא הביאו הך ברייתא דריב"י לדינא דהם ס"ל דר' יוחנן בן יוסף ס"ל כר"י דאין דם מבטל דם. וכיון דהם פסקו כרבנן דר' יהודה דאם נתערב בדם בהמה כו' רואין אותן כאילו הן מים. וא"כ גם בהאי דינא של ר' יוחנן בר"י לדידהו דינא הכי דאם הי' נתערב כ"כ במים הי' בו מראה דם חייב לכסות וא"ל פטור. ולכן לא הי' להם להביא הך דריב"י אבל בעל העיטור ובה"ג ז"ל שהביאו הך ברייתא דר' יוחנן להלכה. י"ל דס"ל כסברא השני' שכתבנו לעיל דריב"י ס"ל ג"כ כרבנן דר"י דהיכא שנתערב יפה דם החיה בדם הבהמה רואין אותן כאילו הן מים. ורק דחידש לנו היכא דשחט זה על גבי זה מסתמא אינם מתערבים יפה. וס"ל לר' יוחנן בן יוסף דגם רבנן דר"י מודו לזה ולכן פסקו להלכה כרבנן דר"י דהיכא דנתערבו יפה רואין כאילו הם מים ואם הי' בו מראה דם חייב לכסות. וגם פסקו כריב"י דאם שחט זה על גבי זה דאינם מתערבים יפה אז אם דם החיה למעלה חייב לכסות ולהיפך פטור:

**היוצא** מדברינו דמחולקים המה הרי"ף והרמב"ם והרשב"א והרא"ש ז"ל עם בה"ג ובה"ע ז"ל בזה דהרי"ף וסייעתו ס"ל דר' יוחנן בן יוסף ס"ל כר"י דאין דם מבטל דם ולכן לא פסקו כוותיה. ובה"ג ובעה"ע ז"ל ס"ל דריב"י ס"ל כרבנן דר"י. ולכן שפיר מביא הטור ז"ל האי דינא בשם בעה"ע ז"ל יען דהוא חידש לנו דנוכל לומר דריב"י ס"ל כרבנן דר"י והלכה כמותו והנלענ"ד כתבתי לתרץ קושיית מרן הב"י על הטור ז"ל ובשיטת הפוסקים:

**אחרי** כותבי כ"ז האיר ד' את עיני ומלאתי כדמות ראיה לדברינו הנ"ל. דהנה ז"ל הב"י ז"ל בסי' זה בד"ה כתב בעה"ע כו' ויש לתמוה עמש"כ הגהמי"י פי"ב מה' שחיטה בשם מהר"מ שאם שחט תרנגולת כשרה ושוב שחט ונתנבלה בידו חייב לכסות עכ"ל [וכוונתו שמתמה מהברייתא של ר' יוחנן בן יוסף על מהר"מ דהא התם אם דם הבהמה למעלה פטור מלכסות ומהר"מ ז"ל כתב דאף אם דם הנבלה למעלה חייב לכסות] ואפשר דדם תרנגולת קליל ואינו מכסה כל דם שלמטה ואע"ג דדם שלמטה נמי קליל עכ"ל הב"י. וביאר לנו הפמ"ג ז"ל במשבצות סעקי"ב כוונת הב"י ז"ל ויראה לי פירושו דלא סמיך ועב ומעורב עם התחתון ורואין כאילו הם מים ויש בתחתון מראה דם כו' עכ"ל:

**הרי** לנו מבואר דגם מרן הב"י ז"ל חילק בין דם לדם היינו בין דם בהמה וחיה דמן הוי סמיך ועב ואינו מתערב כ"כ ולכן אינו דומה לדם המעורב במים. דהתם מתערב הדם בהמים היטיב. ודם עוף דקליל וללול הם מתערבים היטיב והוי כמו דם במים. ולכן בדינא דמהר"ם ז"ל דנתערב דם עוף הכשר בדם עוף הנבלה ודאי דניכר דם הכשר וחייב לכסות. ומלאתי גם למרן בעל תב"ש ז"ל שהאריך ג"כ בסברא זו ומביא ראיות מכמה סוגיות הש"ס לסברא זו דהדם כיון דסמיך ועב קצת אינו מתערב מעלמו. אא"כ עירבן יפה בידים עיי"ש סעקכ"ד:

**ולענ"ד** נראה דגם מרן הרמ"א ז"ל שתירץ קושיית הב"י ז"ל בדרך אחר וכמש"כ ד"מ ובהגהת רמ"א שם סעי"ד מ"מ מודה ג"כ לסברא זו דדם בדם אינו מתערב יפה ואדרבה ס"ל דגם דם עוף בעוף הוא סמיך קצת ואינו מתערב יפה. ולכן כתב דדוקא אם יודע שדם הנבלה שהוא למעלה כסה דם הראשון של הכשרה אז פטור מלכסות דהא חזינן שהדם זה הוא עב ולא נתערב. אבל מסתמא חייב לכסות. מטעם דשמא נתערב יפה ונמלא שגם דם הכשרה הוא למעלה. ואולי כיון דבזה הוא מחוייב מטעם ספק לכן אין צריך לברך על הכיסוי וכ"כ בעל פמ"ג ז"ל עיי"ש:

**אמנם** מש"כ שם הט"ז ז"ל בסעקי"ב ז"ל ונלענ"ד דרך אחרה בזה [היינו לתרץ קושיית הב"י על מהר"מ ז"ל] דהר"מ כתב דין זה דוקא בנתנבלה בידו וטעם דכל מה שילא בשחיטת עוף השני קודם שנעשה נבלה הוא דם ראוי לכיסוי ובאותה שעה מיקרי דם שחיטה ואע"פ שלאחר שנעשית נבלה הוה למפרע דם שאינו ראוי לכסוי מ"מ כבר נתבטל בשעה שהי' עליו שם ראוי לכסות ובזה אין אנו הולכים אחר שיעור שאם הי' מים. אם הי' בו מראית דם אלא בטל האי דם בדם שהי' תחילה. ויש לדמות דבר זה לחמץ לח שנתערב קודם הפסח ביין דקים לן אין חוזר וניעור כמש"כ באו"ח סי' תמ"ז כיון שהי' עליו שם היתר בשעת התערובות הכ"נ כאן כו' עיי"ש:

**ואנכי** בענ"ד ל"ז להבין ד"ק מה שדימה לחמץ שנתבטל קודם פסח. דהתם כיון שנתבטל קודם פסח ונעשה כולו היתר לא אמרינן דעתה כשהגיע ימי הפסח נתגלה דגם מקודם הי' אסור החמץ. דהא זה ודאי לנו דקודם הפסח הי' מותר החמץ וכשיגיע ימי הפסח יהי' נאסר. רק דאמרינן דהתורה שאסרה לנו את החמץ בפסח התירה כשנתבטל קודם פסח ונעשה כולו היתר. לא כן כאן דעתה כשנתנבלה בסוף שחיטה נתגלה דגם בתחילת שחיטה לא הי' ראוי לכיסוי. וכמ"ש הוא בעלמו ואע"פ שלאחר שנעשית נבלה הוה למפרע דם שאינו ראוי לכיסוי כו'. וכן איתא להדיא בחולין (דף כ"ט ע"ב) דמקשה לר"ל דס"ל ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף מפרה אדומה שאירע בה פסול בשחיטתה עיי"ש. ומשני רבא נתקלקלה שחיטה קאמרת שאני התם דאגלאי מילתא למפרע דלאו שחיטה היא כלל עיי"ש. אלמא דאפילו ר"ל דס"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מ"מ היכא דנתקלקלה השחיטה לבסוף אינה שחיטה אף מה ששחט קודם שנתקלקלה והכי נמי דכוותה לענין כיסוי לא הי' ראוי הדם לכיסוי מראשית השחיטה כיון שאח"כ נתנבלה. ובפרט דזה ודאי דכל זמן שאינו גומר שחיטתו לא חל עליו שום חיוב

ומלוה

ומצוה של כיסוי וכדכתיב ושפך את דמו ואח"כ וכסהו בעפר [אחר שנים רבות כאשר נדפס שו"ת משיב דברים ראיתי שם בסוף חיו"ד שמביא שם בשם אאמו"ז ז"ל ליישב בדרך אחר דעת הט"ז והרמב"ם וסייעתו ז"ל עיי"ש]:

## סימן לה.

### בדין עגל שהיה כל פרסותיה קלוטות בלי היכר סדק.

**עובדא** בא לפני. פ"א שחט קצב עגל והיו כל פרסותיה קלוטות ולא הי' ניכר שום סדק והפרש. ושאלתי השוחט איך שחט עגל כזה. ואמר לי הלא טהורה שילדה כמין טמאה כשר. ואמרתי לו הלא הקצב קנה העגל מנכרי בכפר ואין שם שום ישראל ומנין אנו יודעים שהיא מבהמה טהורה או מטמאה. ולא הי' לו מה להשיב:

**ולכאורה** הי' לנו לומר בזה דאזלינן בתר רובא ורובא דרובא העגלים כאלו ובתמונתן הם נולדים מבהמה טהורה. אך י"ל בהיפך כי רובא דרובא עגלים הנולדים מבהמה טהורה הלא פרסותיהן סדוקות. וזו שפרסותיה קלוטות איתרע לה רובא. ועיין ביו"ד סי' פ"ט סע"ב שצריך להיות ידוע שהיא מבהמה טהורה ואם אינו ידוע בבירור שהיא מבהמה טהורה טריפה אע"ג שהיא כרוך אחר בהמה טהורה ויונק ממנה וגם אין בעדרו בהמה טמאה מ"מ לא אמרינן שהיא מהבהמה הטהורה ואסורה עיי"ש בט"ז ז"ל. והפרמ"ג ז"ל שם אות א' כתב שצריך להיות הסידוק מעבר אל עבר. ואם אינו מעבר אל עבר הוא סימן דטמאה היא וכ"כ רש"י ז"ל פ' שמיני י"א פסוק ג' ז"ל שמובדלת מלמעלה ולמטה בשתי צפרנין כו' וכש"כ בהאי עובדא דעגל שלא הי' ניכר אפילו שום סדק בהפרסה ודאי דמצד הדין אין להעגל שום היתר ומ"מ עשיתי מעשה וחתכתי הפרסות במקום שצריך להיות סדוקות ומצאתי שהיו שתי פרסות לכל רגל ורגל. רק שהפרסות בעצמן היו מדובקות יחדיו עד שלא הי' ניכר בהם שום סדק והכשרתי. ואחר שנים רבות דיברתי עם רב זקן מגאוני זמנינו וסיפר לי כי בכל אותן השנים שיושב על כסא הרבנות נזדמן לו פ"א שאלה בדבר חדש ולא השיב ע"ז ומתחרט מאד ע"ז. כי פ"א בא אחריו עגלון לנסוע לעיר הסמוכה לעסק ד"ת ובעודו יושב על העגלה בא קצב א' ושאל אללו איך שקנה עגל ושתי הרגלים דלפנים הן קלוטות. ויען כי הוא דבר חדש ול"ע והוא הי' טרוד בנסיעתו. אמר להקצב שיחזיק העגל עד אשר יבא בחזרה לביתו. וכאשר שב לביתו שאל אחר הקצב וא"ל ששחטו לטרפות. ואז ספרתי להגאון שליט"א עובדא הנ"ל שהי' כל הד' רגלים קלוטות ואת הבחינה שעשיתי ושיבח ההוראה מאוד:

## סימן לו.

### בדין עגל שהיה לו שני טחולים זה אצל זה.

**מעשה** שנמצא בעגל אחת שני טחולים ולא היו דבוקים ושוכבים זה על זה בסומכן. רק הי' זה אצל זה ושניהם היו דומין זה לזו כאחת בתמונתן ובצורתן בארכן וסומכן ודקותן:

**הנה** היכא דהב' טחולין המה דבוקים ומחוברין זע"ז כבר מפורש בשו"ע יו"ד סי' מ"ג סע"ה דהמחבר פסק כהרמב"ם ז"ל פ"ו מהלכות שחיטה ה"כ דאפילו דבוקים שניהם בצד הלב כשרים. וז"ל הש"ך ז"ל שם סעק"ח דס"ל דמאי דקיי"ל כל יתר כנטול דמי היינו כאילו שניהם נטולים ממקומן וניטל הטחול כשר עכ"ל. והרמ"א ז"ל כתב שם ויש מחמירין אם נמצא כמין טחול בצד הלב וטוב להחמיר אם לא במקום הפסד מרובה עכ"ל. וטעמן דס"ל דכל יתר כנטול היינו היתר לחוד ניטל ממקומו הדבוק והוי כניטל הטחול בסומכיה עיי"ש בש"ך סעק"ט ובט"ז סעק"ח ז"ל. ולכאורה נידון דידן תליא בשני הדיעות הנ"ל דלהרמב"ם וסייעתו ז"ל כשר אף בלא הפסמ"ר ולהרמ"א ז"ל וסייעתו כשר דוקא בהפסמ"ר. אמנם נלע"ד דאפילו להרשב"א והרמב"ן וסייעתן ז"ל דס"ל דהא כל יתר כנטול דמי היינו שניטל היתר והוי כנקוב הטחול בסומכיה דטריפה. אבל בני"ד שהיו שניהם זה אצל זה הלא אף אם נאמר דרק היתר לחוד הוי כניטל. מ"מ הלא לא ניקב הטחול בסומכי' וכשר. מה תאמר דהוי כניטל הצד שהיתר דבוק בו והוי כנחתך דקיי"ל בנחתך במקום הלב ג"כ טריפה. זה אינו דהא כתב הש"ך ז"ל שם סעק"ב ואפילו נחתך כו' אבל במקום הלב איכא פלוגתא בין הפוסקים אי נחתך טרפה ודעת המחבר והרב נראה דטרפה עכ"ל. ועיי"ש בפמ"ג ז"ל דכתב דבנחתך כל העובי הוי ספק טרפה ובנחתך מקצת העובי הוי ודאי טרפה. ואח"כ מביא בשם הפר"ח והתב"ש ז"ל דגם בנחתך מקצת עובי הוי ג"כ ספק טרפה עיי"ש. וא"כ לכאורה גם בני"ד אם נאמר דכל יתר כנטול דמי כדעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל דכאילו ניטל היתר. ומקומו המחובר עמו והוי כנחתך במקום הלב ולכאורה לפי דעת הפוסקים יש לנו להטריף:

**אמנם** לאחר העיון היטיב נלע"ד להביא כמעט ראיה מפורשת דהיכא דהב' טחולים הם זא"ז כשר לכו"ע דהא הרמ"א ז"ל כתב ז"ל ויש מחמירים אם נמצא כמין טחול בצד הלב ועיין ע"ז הגהות ש"ד סי' פ"ט עיי"ש. ולכאורה נפלאתי על הרמ"א ז"ל דעיינתי בהגהות שע"ד סי' פ"ט בד"ה ניטל הטחול כו' וכתב שם בסוף הדיבור ז"ל ואי משתכח תרתי טחלא כשרה עכ"ל. והי' פלא בעיני איך הביא משמו להיפך. אמנם באמת אח"כ הביא בעל ההגהות שם בד"ה בסומכיה וכתב ז"ל. בסומכיה טריפה היינו בעובי הטחול ופ"א אירע מעשה שנמצא בטחול כמו יד על הטחול והטריף מורי ה"ר אליעזר ז"ל ואמר יתיר כנטול היינו פירושה כנקוב כו' וא"כ ודאי דהרמ"א ז"ל כיון למש"כ בהגה"ה זו. אמנם עדיין קשה דברי בעל ההגהות דסתרי אהדדי. דמתחילה כתב סתם דאי משתכח תרתי טחלא כשרה. ואח"כ בעוד שורות אחדים הביא מעשה שנמצא כמו יד על הטחול והטריף מהר"א ז"ל. אלא ע"כ דיש חילוק בין אם ב' טחולים זא"ז לא אמרינן בהם דכנקוב דמי ובזה מיירי ברישא וכתב דאי משתכח תרתי טחלא כשרה וכוונתו דאם הם זא"ז וממילא שמעינן מדבריו דלא אמרינן בהם דהוי כנחתך [ואין לומר דמיירי דוקא כשהם נפרדים זה מזה אבל אם הם דבוקים זה בזה הוי כנחתך דמסתימת לשונו מוכח דאפילו אם הם דבוקים כשר דאל"כ הי' לי' לפרש ולחלק בזה] ואח"כ הביא המעשה שנמצא כמו יד על הטחול והטריף כו'. אלמא דמדברי בעל ההגהות מוכח דיש לחלק בין אם הם דבוקים זא"ז ובין אם הם זע"ז דבוקים בסומכן:

## סימן לז.

### בדין הפסד מרובה.

**במה** שמבואר בפוסקים בכמה מקומות להקל לפעמים כשיש הפסד מרובה או לכבוד שבת ויו"ט וכגוונא דמצינו לרז"ל שאמרו כדאי הוא ר' פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק [עיין ברכות (דף ט' ע"א) כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעה"ד ובנדה (דף ו' ע"א) כדאי הוא ר"א כו' אפילו נגד רבים עיי"ש וכן בכ"ד] ונסתפקתי איזה מהן גדולה אם ההפסד

ההפסד מרובה גדול יותר כדמצינו בכמה מקומות שהתורה חסה על ממונן של ישראל. או ההיתר של צורך שבת ויו"ט הוא פשוט יותר להתיר:

**והנלע"ד** דההיתר של כבוד יו"ט גדולה מההיתר של הפסד מרובה והבאתי ראי' לזה מהא דתנן בר"ה (דף כ"ו ע"ב) שופר של ר"ה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב כו' ובתעניות בשל זכרים כפופים ופיהן מצופים כסף כו' ובגמ' שם (דף כ"ז ע"א) מקשה מ"ש התם דזהב ומ"ש הכא דכסף כו' ואיבע"א התורה חסה על ממונם של ישראל אי הכי התם נמי ניעביד דכסף אפילו הכי כבוד יו"ט עדיף עכלהג"מ. אלמא אף דאיכא שהתורה חסה כו' עכ"ז היכא דאיכא כבוד יו"ט עדיף. ולפ"ז היכא דסמכינן בהפסד מרובה על איזה דיעה להכשיר היינו נמי מטעם דהתורה חסה על ממונן של ישראל וא"כ כש"כ היכי דליכא הפסד מרובה רק דאיכא צורך שבת או יו"ט ודאי דסמכינן על איזה דיעה להתיר:

**והנה** מצאתי להגאון בעל צבי הירש חיות ז"ל בהגהותיו על הש"ס שכתב שם בר"ה וכן בחולין (דף מ"ט) ז"ל. כ"ב עיין חולין (דף מ"ט ע"ב וע"ז ע"א) דלענין איסור תורה לא שייך התורה חסה על ממונם של ישראל. וגם כאן דיש לנו ספק על איכות המצוה אם נעשה זהב או של כסף וכן שם ביומא (דף ל"ט ע"א) ובשארי דוכתי א"כ כימא ג"כ מצוה דאורייתא ואת אמרת התורה חסה כו'. ונ"ל ענין אמת דקיי"ל או"ח סי' תרנ"ו דאנסו לעבור על מצות ל"ת צריך ליתן כל ממונו כדי שלא יעבור. אולם לצורך קיום מ"ע א"צ ליתן רק שליש ממונו [הוא ט"ס דשם איתא ברמ"א רק חומש ממונו] ראינו דגם לענין דינא ג"כ יש חילוק וא"כ שם בחולין (מ"ט וע"ז) דהוא איסור טריפה בל"ת בודאי אין להקל משום התורה חסה דהא אין משגיחין על הפסד ממון בנוגע לעבירת ל"ת משא"כ כאן וביומא (ל"ט ומ"ד) דמיירי לענין קיום עשה שייך שפיר התורה חסה דהרי באמת א"צ ליתן כל ממונו לצורך קיום מ"ע עכ"ל וכ"כ שם בחולין עיי"ש: והנה לכאורה לפי דברי' יקשה באמת על כל הפוסקים דמצינו שהקלו לפעמים וסמכו על דיעה אחת מן המתירין בשביל הפסד מרובה של זה. אף דלא קיי"ל כוותיה משום דרבים פליגי עליה מ"מ סמכו עצמם להורות כדעת יחיד זה ועל כרחנו לומר דלא אמרו כן לסמוך על דעת יחיד נגד רבים אלא באיסור דרבנן אבל לא באיסור דאורייתא. וכדמוכח מהא דעירובין (דף מ"ו ע"א) אמר לי' ר"פ לרבא ובדרבנן לא שני לן בין יחיד במקום יחיד ליחיד במקום רבים והתנן ר"א אומר כל אשה שעברו עליה ג' עונות דיה שעתה ותניא מעשה ועשה רבי כר"א לאחר שנזכר אמר כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעה"ד כו' אלא דלא איתמר הלכתא לא כר"א ולא כרבנן ומאי לאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה אמר כדאי הוא ר"א כו'. והתם מעל"ע שבנדה הוא רק מדרבנן כמו שפרש"י ז"ל שם בד"ה אלא כו'. וכן בברכות (דף ט' ע"א) דקאמר ריב"ל כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק. י"ל דס"ל דק"ש דרבנן. ובפרט לר"ש כבר הוכחנו בחלק א' סי' א' דס"ל לר"ש ק"ש דרבנן וגם לריב"ל יש לנו הוכחה דס"ל ק"ש דרבנן מדקאמר תפלות באמצע תקנום [עיין ברכות דף ע"ב ואין כאן מקום להאריך בזה] וכן בשבת (דף מ"ה ע"א) דבעו מיניה דרב מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא [ופירש"י לאחר שכבה] מפני חברי וא"ל כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעה"ד עיי"ש. התם נמי י"ל דס"ל דאיסור מוקצה אינו אלא דרבנן. רק דאכתי קשה מהא דאיתא בגיטין (דף י"ח ע"ב) ההוא דאמר להו לעשרה כתבו גט לאשתי חתום בי תרי מינייהו ביומי' ואידך מכאן ועד עשרה ימים אתא לקמיה דריב"ל ואמר כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק כו'. והתם הלא הוא איסור דאורייתא להתיר א"א ומ"מ פסק כיחיד נגד רבים בשעה"ד להתיר א"א דאורייתא. ואולי גם שם י"ל דאינו אלא מדרבנן דאף אם נאמר דכולהו הוי משום עדים ונמצא אותן העדים שחתמו מכאן ועד עשרה ימים הוי ליה גט מוקדם דגרע אפילו לא הי' בו זמן כלל [עיין בחידושי הר"ן ז"ל על מס' גיטין דף י"ז ד"ה מפני מה כו' שכתב כן] מ"מ יש לומר דאינו אלא דרבנן [עיין באה"ע סי' קכ"ז סע"ב ובב"ש שם] ולכן הקילו בזה. ואפילו אם נאמר דפסול מה"ת גט מוקדם יש לחלק ולומר דשעת הדחק של תקנת עגונות חמיר לן יותר ולכן סמכינן בזה על דעת היחיד ר"ש דמכשיר. וכן עוד קולות דסמכו בזה אדר"י ואדר"ל דמכשרו עיי"ש בגמ'. אבל בשעת הדחק של הפסד ממון שפיר י"ל דלא סמכינן בהא על דעת יחיד להתיר איסור דאורייתא וכדעת הגאון ר' צבי חיות ז"ל שכתבנו לעיל:

**ולענ"ד** נראה ליישב מה שהקשה מהא דארז"ל בחולין רב ואיסורא דאורייתא ואת אומרת התורה חסה על ממונם של ישראל. ובכמה דוכתי מצינו לרז"ל שאמרו כן אפילו במצוה דאורייתא כגון בשופר של תעניות ובמנחות דקונה חטים וכדומה אמרו התורה חסה על ממונן של ישראל ומה שנלע"ד בזה דנחזי אנן הלא בחצוצרות של תעניות הלא שפיר יכול לקיים עכ"פ המצוה של התקיעות גם בחצוצרות של כסף ואין שינוי במצות התקיעה גופא בין שהוא של כסף או אם היתה של זהב. ולכן שפיר אמרו התורה חסה כו'. וכן ביומא (ל"ט ע"א) דקאמר דהקלפי היתה של עץ כו' ומקשה על זה ונעבדה דכסף או זהב כו' דג"כ לעכ"פ המצוה של הגורלות אין שום נפקותא בזה אם הוי הקלפי של עץ או אם היתה של כסף או זהב ולכן אמרו בזה נמי התורה חסה כו'. וכן שם (מ"ד ע"ב) דבכל יום הי' חותה בשל כסף אמרו מ"ט התורה חסה כו'. אין ג"כ שום נפ"מ לעכ"פ חיתוי הגחלים אם במחתה של כסף או של זהב. וכן במנחות (דף ע"ו ע"ב) שאמרו שם שא"צ לקנות סולת אלא חטים מפני שהתורה חסה כו' וכן שם (פ"ו ע"ב) גבי השמן למנחות שא"צ זך וכתית מהטעם שהתורה חסה כו' וכן שם (פ"ח סוף ע"ב ופ"ט סוף ע"א) הלא בכולן יקויים המצוה בלא"ה ולכן שפיר י"ל בכולהו התורה חסה כו'. לא כן התם דיוכל להיות שיש כאן איסור דאורייתא דדילמא הלכה כמ"ד דאוסר. לכן אמרו שפיר רב ואיסורא דאורייתא ואת אמרת התורה חסה כו' [אך עדיין צ"ע לפי מה שהביאו הפוסקים דשיטת רש"י ז"ל דזה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות הוא מדאורייתא [עיין ח"א כלל ס"ח אות ה' שכ"כ] וא"כ למה באמת לא מחייב בכל הני לעשות המצוה מן היפה והמשובח] [וע"ל בת' מה שהארכנו במחלוקת רש"י ותוס' ז"ל הוא בח"ב יו"ד סי' ע"ה]:

**ולפ"ז** יקשה לכאורה באמת למה שפסקו הפוסקים בכמה מקומות לסמוך בהפסד מרובה על איזה דיעה להכשיר וכן לצורך שבת ויו"ט או שעת הדחק גדול. הלא בזה יש חשש איסור. ובפרט לפי מאי דקיי"ל כרוב דיעות המטריפים והתורה אמרה אחרי רבים להטות ואיך אנו סומכין על איזה דעת יחיד או שנים דמקילין בעת שאנו רואין שיש הפסד מרובה או צורך שבת ויו"ט. ועל כרחינו לומר דגם דעת המטריפים הי' כן דבהפסד מרובה להתיר. או שנאמר אחרי כי מצינו לרז"ל שסמכו בשעת הדחק על דעת היחיד נגד רבים. מזה לקחו הפוסקים לסמוך ג"כ על איזה דעת יחיד במקום הפסד מרובה או לצורך שבת ויו"ט דהוי נמי כשעת הדחק וכגוונא דמצינו דארז"ל דאף לר' מאיר דחייש למיעוטא מ"מ אכיל בשרא מטעם דהיכא דלא אפשר לא חשש למיעוטא [עיין חולין דף י"א ע"ב] והכא נמי הוי כלא אפשר. ומה שאמרו בחולין רב ואיסורא דאורייתא כו' י"ל דלא הי' שם שעת הדחק והפסד מרובה ועכ"ז רצה להתיר משום דהתורה חסה על ממונם כו'. וע"ז השיב לו כיון דרב ס"ל דאסור וגם הוא איסור דאורייתא כו' ואהכ"נ דבהפמ"ר ושעת הדחק גם רבא מודה דיש לסמוך על דעת המתירין

המתירין [ועיין נוב"י ז"ל מהד"ת חיו"ד סי' ק"ס מה שהשיב להגאון מהר"י ברלין ז"ל בענין התורה חסה על ממון ישראל] ועי"פ גמ' שהבאנו מהא דחצוצרות של תעניות שהבאנו לעיל. יש להעיר על מה שכתב הפ"ת ביו"ד סי' ל"א סעק"ב ז"ל שם באמצע הדיבור. ואפשר דה"ה אפילו בהמה אחת והיא של שותפים ואילו היתה של אחד הי' הפמ"ר רק השתא שהיא של שותפים אין להקל כיון דלכ"א לא הוי הפמ"ר עכ"ל. אמנם מהגמ' הנ"ל שאמרו גבי חצוצרות של תעניות אף דהוי של ציבור [עיין יומא דף ד' ע"ב] ואין מגיע לכל אחד ההפרש בין כסף לזהב רק כ"ש. ומ"מ אמרו דהתורה חסה על ממונן של ישראל. והוא מטעם כיון דבכללו איכא חילוק גדול בין כסף לזהב. וא"כ אף בהאי דינא של הפ"ת אף דלכל א' בפני עצמו ליכא הפמ"ר. מ"מ כיון דבכלל עלם העסק הוי הפסד מרובה אנו צריכין לומר דהתורה חסה על ממון ישראל:

**ולבד** כ"ז יש לעיין הרבה בענין זה למה לא נחשוב ההפמ"ר לכל א' לפי חלקו דהא נחזי אנן כן הוא דרך העולם כשקונה איזה דבר למשל בעד א' רו"כ ויפסיד ע"ז במכירתו חצי רו"כ הלא נחשב לו הפסד גדול. ואם יקנה סחורה בעד מאה רו"כ ויפסיד ממנה חצי רו"כ לא נחשב אצלו שום הפסד כלל וכן כדומה לזה. ולפ"ז אם א' יקנה בהמה וישלם עבורה ששה רו"כ ויפסיד עליה א' רו"כ יהי' נחשב אצלו הפסד מרובה. וא"כ הלא אף אם עשרה אנשים יקנו שור בעד ששים רו"כ ויפסידו עליו עשרה רו"כ הלא ג"כ יהי' לכל א' לפי חלק מעותיו שיש לו בהשור יהי' לו הפס"מ. וכמו דאיתא בבכורות (דף כ"ח ע"ב) תנא כשהוא משלם משלם רביע לדקה ומחצה לגסה מ"ט אר"פ זה הפסד מרובה וזה הפסד מועט. אי הכי לפום פסידא עכ"ל. אלמא אע"ג דר"פ ס"ל האי סברא דיען דבגסה הפסדה מרובה לפיכך צריך לשלם מחצה ובדקה אינו צריך לשלם רק רביע ולא אזלינן בתר ערך העסק שאנו דנין עליו. מ"מ לפי מאי דפריך הגמ' דלפום פסידא משלם הלא ע"כ לומר דחשבינן ההפסד לפי העסק דהא לכאורה נ"ל מה דקאמר הגמ' א"ה. דמשמע דבלאו דברי ר"פ לא הוה מקשי קושיא זו ולכאורה הלא זה מקשי הגמ' מעיקרא מ"ט. ומובן כוונתו דמאי טעמא אינו משלם לדקה רק רביע ולא מחצה כמו בגסה. אמנם אם מצד הסברא ידוע לן דצריך לחשוב ההפמ"ר לפי עלם העסק אשר אנו דנין עליו ולפי ערך המעות שיש להאדם בהעסק ההוא נחשב אצלו הפסמ"ר. א"כ שפיר מקשה הגמ' א"ה והיינו דאחר שחידש לנו ר"פ דבגסה יען שהוא הפסד מרובה לכן צריך לשלם מחצה. א"כ גם בדקה לפי ערכו הוי הפסד מרובה וישלם ג"כ מחצה. כ"ז נלע"ד פשוט דנחשב ההפסד לפי ערך העסק וא"כ אין נפ"מ בין יחיד לשותפין:

**ועיין** עוד בקידושין (דף מ"ז סוף ע"א) ברש"י ד"ה כסיפא כו' שכתב ז"ל דדבר מועט הוא דינר ממנה עכ"ל. ודאי כוונתו ג"כ דאם אמר לה התקדשי בשני דינרים ונתן לה רק אחת לא כסיפא לתבוע את השני כיון שחסר לה מחצה ממה שאמר ליתן ולפי ערך העסק הפסדה מרובה אבל דינר אחד מן מנה הוי דבר מועט לפי ערך העסק וכסיפא לתבוע. אלמא דבכל דבר ההפסד לפי ערך העסק וכדברינו לעיל. אחר זמן רב מצאתי בפרי תבואה סי' ל"ט סעיף קל"ו שכ"כ ועיי"ש ברא"ש אפרים סע"ק קס"ג מש"כ בזה:

---

## סימן לח.

### בענין נקבים שאין בהם חסרון.

**הש"ך** ז"ל בסי' ל' סעק"ד האריך לחלוק על הב"י ז"ל דס"ל נקבים שאין בהם חסרון אפילו כי מצטרפת להו הוי רובא לא פסלו בגלגולת. וכתב הש"ך ז"ל ולא ידעתי מנין לו להקל כ"כ דמסתבר לי דאהכ"נ דין הגלגולת בשיעורין דידיה שוה לגמרי בדין הגרגרת עכ"ל. ועיי"ש בדגמ"ר מש"כ בזה והביא ראי' דגם הטור ז"ל ס"ל כהב"י ז"ל. ולענ"ד נראה פשוט דלפי מה שארז"ל בכמה דוכתי אין אומרים בטרפות זו דומה לזו כו' א"כ הלא גם בזה איכא למימר הכי דאף דבגרגרת דמצינו להדיא דמצטרפין לרובא בנקבים שאין בהם חסרון. מ"מ בגלגולת דלא מצינו להדיא דמצטרפין איכא למימר דאין הכי נמי דאין מצטרפין. והן אמנם דבנקבים שיש בהם חסרון ואין בין נקב לנקב כמלא נקב אנו למדין גלגולת מגרגרת דמצטרפין השלם שביניהם. שאני התם דאיתא להדיא דמיטרפא בנקבים שיש בהם חסרון לכן מסתבר לומר דכי היכי דהתם בגרגרת כשאין בין נקב לנקב כמלא נקב אזי השלם שביניהם כמאן דליתא ונחשב בשיעור החסרון. כן הוא בגלגולת. אמנם כשאין בהם חסרון אחרי דלא מצינו להדיא בזה דמצטרפין אין אומרים בטרפות זו דומה לזו. וזה שאמר ב"י ז"ל להדיא שכתב ז"ל וא"ת אם כן נימא נמי בגלגולת דנקבים שאין בהם חסרון מצטרפין לרובא דומיא דגרגרת. י"ל דכיון שלא הוזכר פסול זה בשום מקום יש לנו לומר דקים להו לרבנן שאין להשוות גלגולת לגרגרת לענין זה עכ"ל אלמא דזהו עיקר סברת ב"י ז"ל בזה. אך אמנם לדינא כבר החליט מרן בעל דגמ"ר ז"ל שיש להחמיר כדעת מרן הש"ך ז"ל ומי יקל ראש נגדם:

---

## סימן לט.

### בענין ניקב הושט אם הוי נבלה מחיים.

**סי'** ל"ג סעק"ד הביא הש"ך ז"ל מש"כ הרמב"ם ז"ל פ"ג מה' שחיטה הי"ט נשברה מפרקת כו' או שניקב הושט בכל שהוא במקום הראוי לשחיטה הרי זה נבלה עכ"ל. ומשמע בהדיא מדבריו דנקיבת הושט הוי נבלה מחיים אפילו קודם שנשחטה. וכן משמע דעת המחבר. ומקשה עליהם מפ' השוחט (דל"ב ע"ב) ומסיק דמחיים אינה אלא טרפה עיי"ש. ואנכי בענ"ד צ"ז להבין ד"ק וראייתו דלענד"נ מהגמ' גופא שהביא הש"ך ז"ל מוכח להדיא כדעת הרמבמז"ל דהוי נבלה מחיים דז"ל הגמ' שם אלא אמר רבא אלו אסורות קתני ויש מהן נבלות ויש מהן טרפות. וליחשוב נמי דחזקיה דאמר עשאה גיסטרא נבלה וליחשוב נמי דר"א ניטלה ירך וחלל שלה נבלה [ופירש"י ז"ל דכיון דאמרת נבלות מיתני התם ליחשוב נמי הך] כי קתני נבלה דלא מטמאה מחיים נבלה דמטמאה מחיים לא קתני עכ"ל הגמ'. אלמא דבהדיא אמרו שם דהוי נבלה מחיים רק דלא מטמאה מחיים. דאלת"ה אלא כמש"כ מרן הש"ך ז"ל דמחיים לא הוי אלא טרפה ולא נעשית נבלה אלא לאחר שחיטה כיון דלא מהניא לי' שחיטה. א"כ הכהו"ל כי קתני אלא היכי דלא הוי נבלה מחיים כו'. אלא ודאי מוכח מלשון הגמ' דמחיים נמי הוי נבלה כדעת הרמב"מ ז"ל אלא דלא מטמאה מחיים:

**וכן** מוכח להדיא מלשון הרמז"ל דבה"ש פ"ג הי"ט כתב ז"ל בהמה שניטל ירך שלה כו' ה"ז נבלה כמו שנחתך חליה ונחלקה לשני גופות ואין השחיטה מועלת בה. וכן אם נשברה מפרקת כו' או שנפסקה רוב הקנה או שניקב הושט בכל שהוא במקום הראוי לשחיטה ה"ז נבלה מחיים ואין השחיטה מועלת בה ואחד הבהמה ואחד העוף בכל הדברים האלה עכ"ל שם. אלמא דבחדא מחתא מחתינהו. בהמה שניטל ירך שלה עם ניקב הושט. ובכולהו כתב דהוי נבלה מחיים ואין השחיטה מועלת בהן. ואילו לענין טומאה פלגינהו מהדדי. דז"ל הרמז"ל בפ"ב מה' אבות הטומאות הלכה א' וכן טהורה שנפסלה בשחיטתה ועדיין היא מפרכסת או שחתך בה א' או

רוב א' אין לה טומאה כלל עד שתמות. חלק בהמה לשנים או שנטלה ירך וחלל שלה ה"ז נבלה ומטמאה במגע ובמשא אע"פ שהיא עדיין בחיים וכן אם קרעה מגבה או שנשברה מפרקת ורוב בשר עמה הרי זה כנבלה לכל דבר עכ"ל. ודין זה נובע מגמ' דחולין (דף קכ"א ע"ב) כמש"כ הכמ"ש שם עיי"ש. אלמא אע"ג דבה' שחיטה כתב על כולן בשוה דהוויין נבלה. מ"מ לענין טומאה כתב דאף בשחט בה א' דאינה מטמאה מחיים. ובניטל ירך ונשברה המפרקת כתב דמטמאין מחיים. וזה שאמר רבא שם בגמ' כי קתני נבלה דלא מטמאה מחיים כו'. וא"כ לדקו דברי הרמז"ל דכתב בניקב הושט דהוי נבלה מחיים רק דאינה מטמאה משום נבלה עד שתמות. ואיכא נפקותא טובא במאי דהוויין נבלה מחיים אף דאינה מטמאה לענין אוא"ב כמש"כ הש"ך עלמו בנה"כ סי' כ"ז וכן לכמה ענינים עיי"ש בט"ז. ויותר תמוה בעיני דהא גם בנה"כ מביא דברי הרמב"מ מה' אבות הטומאות ומוכיח ממנו דלא הוי נבלה מחיים בניקב הושט. ולענ"ד אדרבה מוכח כדברינו. דנבלה הוי מחיים רק דאינו מטמא טומאת נבלות עד שתמות כדאיתא להדיא בגמ' נבלה דלא מטמאה מחיים. אחר כותבי כל הדברים הללו מלאתי למרן בעל כו"פ ז"ל שהעיר ג"כ כדברינו על מרן הש"ך ז"ל ומתרץ ג"כ דעת הרמז"ל [גם מרן הת"ש ז"ל שם בסי' ל"ב כ"כ לתרץ דעת הרמז"ל כמש"כ ועיי"ש מה שהאריך בזה ועיין שו"ת חשק שלמה דף פ"ע ע"א]:

**והנה** ראיתי בהגהות ממרן רע"א ז"ל על יו"ד סי' י"ג סע"ב בד"ה אבל כו' שכתב שם ז"ל מסתפקנא בנקיבת הושט (היינו של בן פקועה בן ט' חי) אם נידון כיון דעלמות השחיטה הי' כדינו בסכין בדוק ובלא שהייה ודרסה וחלדה הוי כמו שאר טריפות דאינו אוסר. או כיון דקיי"ל דנקיבת הושט נבלה והוי פסולו בשחיטה כמו דלא נשחט דמי ועיי"ש מה שכתב בזה:

**ולכאורה** יש לומר דתליא במחלוקת שנוי' דלעיל. דלהרמב"מ ז"ל דס"ל דנקיבת הושט הוי נבלה מחיים. ולדידיה י"ל דאף בב"פ אם ניקב הושט הוי פסולו בשחיטה וכמו דלא נשחט דמי. אמנם להש"ך ז"ל דלא הוי אלא טרפה מחיים. י"ל גם בבן פקועה דניקב הושט שלה הוי כאילו נטרפה בדבר אחר דאין אוסר בה ואם שחט אח"כ אותה הוי שחיטה מעלייתא וכשרה. ואף דבשאר בהמות שיש להם נקיבת הושט כתב הש"ך ז"ל דאע"ג דלא הוי אלא טרפה מחיים ולא נבלה מ"מ אם שחטה אח"כ אע"ג דשחט במקום שחיטה נפסלה בשחיטה קרינן בהו עיי"ש. י"ל דלא דמי דשאר בהמות אע"ג דלא הוויין נבלה מחיים מ"מ מיטרפן בנקיבת הושט מחיים. וכיון דנטרפו במקום השחיטה של הושט לכן שפיר י"ל דנפסלה בשחיטה ולא מהני להו מה ששחט אח"כ אע"ג דשחט שלא במקום נקב. אמנם בבן פקועה בן ט' שהפרים על גבי קרקע דאין לריך שחיטה אלא מפני מראית העין ושאר טרפות שאינן מפורסמין לא אסרי בהו [עיי"ש בט"ז סעק"ה ובפמ"ג שם] וכיון דאינו ניכר בו נקיבת הושט ולא מיטרפא בזה הוי כאילו לא ניקב ולכן השחיטה כשרה בו:

**ואולי** יש לומר דגם לדעת הרמב"מ ז"ל כשר בזה דעד כאן לא ס"ל להרמז"ל דבניקב הושט הוי נבלה מחיים אלא בכל בהמות דעלמא וסברתו כיון דלא מהניא לי' שחיטה [וכמו שמודים בזה גם הני פוסקים דס"ל דלא הוי אלא טרפה מחיים מ"מ מודו דלאחר שחיטה הוי נבלה ושחיטתה אינה מטהרת להו מידי נבלה ורק דס"ל דכ"ז שהיא חיה לא שייך לקראתה בשם נבלה רק טרפה כיון שעדיין חיה] אבל הרמב"מ ס"ל כיון דלא מהניא ליה שחיטה אח"כ לטהרה מידי נבלה מפני נקיבת הושט שבה לכן אף כ"ז שהיא בחיים הוי כאילו ככר מתה ומיקריא נבלה. וכל זה אינו אלא בשאר בהמות דלריכין שחיטה מה"ת לטהרן מידי נבלה. אבל בבן פקועה בן ט' חי שהפרים על גבי קרקע דמה"ת אינה לריכה שחיטה כלל ואף אם תמות אינה נבלה דהא ככר נשחטה בשחיטת אמה י"ל דמודה הרמז"ל דאף דהחמירו חכמים לשוחטה מפני מראית עין ולריכה שחיטה טובה כמו בכל הבהמות. אבל אם ניקב הושט דזה לא שייך כ"כ להשחיטה ששחט בה שלא במקום הנקב י"ל דגם הרמז"ל מודה בזה דכשרה:

**ומה** שהעיר שם מרן רע"א ז"ל וכתב ע"ז ז"ל. ולכאורה יש להקשות מהשמטת הרי"ף מימרא דר"ז דליבן סכין ושחט בה משום דלא קיי"ל כיה"ש מרווח רווח. והא מ"מ יש כ"מ ליסוד הסברא דחידודו קודם לליבונו לענין ב"פ שהפרים ע"ג קרקע ושחט בסכין מלובנת דאם לא אמר חידודו קודם לליבונו הוי רק שריפת סימנים וכלא נשחטה. אבל אם חידודו קודם לליבונו א"כ אף דלא מרווח רווח והוי ניקב הושט קודם גמר שחיטה דכשר הכא אע"כ דגם זה לאו שם שחיטה עלה והוי פסולה בשחיטה ע"כ עיי"ש מש"כ עוד בזה ומסיק דהוי פסולו בשחיטה. ואנכי בענ"ד ל"ז להבין ד"ק דלענ"ד נראה דאף אם נאמר ניקב הושט כשר בב"פ מ"מ אם ליבן סכין ושחט בה אם לא נאמר בית השחיטה מרווח רווח אז אף אם חידודו קודם לליבונו מ"מ שורף את הלדדים וכקושיית הגמ' והאיכא לדדים כו'. והוי טרפה אף בבן פקועה לשיטת הרי"ף ז"ל ואינו דומה לניקב הושט. דהתם לא ניכר הטרפות והוי ככל שאר טריפות דלא מינכרן דלא פסלי ולא אסרי בה. אבל אם שחט בסכין מלובן דניכר בשעת השחיטה איך שהסכין שורף הלדדים. ודאי דדינו כמו אם שחט בהמה אחרת בסכין זה דטריפה לדעת הרי"ף ז"ל:

---

## סימן מ.

### בדין ניטל הזפק.

**הרמ"א** ז"ל סוף סי' ל"ג כתב ז"ל ניטל הזפק טריפה אפילו נשתייר בו כדי שיוכל המאכל לעבור מן הושט אל הקורקבן כו' עכ"ל. והט"ז ז"ל סעק"כ כתב שם ז"ל בטור כתוב בשם תשובת הגאונים ראי' לזה מדאמר גגו של זפק נידון כושט ש"מ דלא קיי"ל כרבי דאמר אפילו ניטל דהא איכא מקום דאפילו בניקב לבד טריפה. והקשה הרשב"א ע"ז דדילמא רבי לא מכשיר בניטל אלא למטה מן הגג והגג קיים ותירץ ב"י דה"ק הגאונים כיון דאיכא מקום דאפילו ניקב טרפה סברא רחוקה היא לומר דבמקום אחר כשר אפילו ניטל. ודבריו תמוהים דהא אמרינן אין מדמין בטרפות שהרי חותכה מכאן ותי' כו'. ונלע"ד פירוש דברי הגאונים מדאמר גגו של זפק דינו כושט ולא אמר ניקב טרפה ולמה תולה אותו בושט אלא ע"כ לדיוקא לומר לך דהגג חמור מאד ודינו כושט אבל הזפק עלמו יש בו ג"כ חומרא אבל לא כושט וע"כ לומר דיש לו טריפות בניטל עכ"פ עכ"ל הט"ז *):

**ולענ"ד** נראה דאדרבה דברי מרן הט"ז ז"ל נפלאו מדעתי ולא זכיתי להבין ד"ק. חדא איזה חומרא יתירה נלאנו במה שתלה ריב"ל גגו של זפק בושט יותר ממה שהי' אומר

*) הגה"ה. והנה בפשטות נלע"ד לתרץ מה שאמר ריב"ל גגו של זפק נידון כושט ולא אמר בקילור ניקב גגו של זפק טרפה. דיען דשיעור גגו של זפק הוא מה שנמתח עם הושט כמו שמפרש רב ביבי בר אביי. לכן אריב"ל ג"כ בלשונו דנידון כושט מטעם דשיעורו תלוי בושט. וכאשר נעמיק בענין זה. אפשר לומר באופן אחר דהא במתניתין תנן להדיא ניקב הזפק

אומר בקילור ניקב גגו של זפק טריפה. הלא מה חומרתו דושט הוא רק מה שנטרף ע"י נקב ובזה שוה לניקבו המעיים וניקבה הריאה ושארי דברים הנטרפים ע"י נקב בכולן שוה החומרא. כמו כן אם הי' אומר ניקב גגו של זפק טריפה הייגו אומרים ג"כ שחמור מאד כושט ושארי דברים הנטרפים ע"י נקב:

**ועוד** אף אם יהיבנא למרן הט"ז ז"ל ונודה לסברתו דבמה שאמר נידון כושט הוא חמור מאילו אמר סתם ניקב טריפה מ"מ יסוב תמיהתו שתמה על מרן הב"י ז"ל מהא דארז"ל אין אומרים בטריפות זו דומה לזו. הלא גם לדברי הט"ז ז"ל דהגג חמור. מ"מ קשה מנין לנו דניטל ג"כ טריפה הלא אין אומרים בטריפות זו דומה לזו וכמו שהקשו ז"ל מניקב הטחול דטריפה ובניטל כשר [עיין בב"ח ובדרישה ז"ל מש"כ בזה] ובניקב הטחול גופא איכא חילוק דבסומכה טריפה ובלד הדק כשרה *). ובע"כ אנו מוכרחין לבא לכלל משארז"ל אין אומרים בטרפות זו דומה לזו. וא"כ אף לדברי הט"ז ז"ל יקשה עליו קושייתו מה ראי' הוא מניקב גגו של זפק על ניטל הזפק. אולי ניקב גגו אהכ"נ דטרפה ובניטל הזפק כשרה וכקושייתו על הב"י ז"ל. ועוד הלא אף להגאונים ז"ל איכא למיפרך קושיית הט"ז דהא הביאו ראי' דלא קיי"ל כרבי דאמר אפילו ניטל. מדאיכא מקום דאפילו ניקב לבד טרפה. ולפי קושיית הט"ז הלא גם עליהם יקשה מאי ראי' היא זו דהא אין אומרים בטרפות זו דומה לזו:

**ומה** שנלע"ד בע"ה בדעת הגאונים ז"ל באופן זה. דהא לכאורה יש להקשות על ריב"ל דחידש לנו דגגו של זפק נידון כושט. א"כ למה לא חשיב זאת במתניתין דאלו טרפות בעוף. ובשלמא אם נאמר דדעת ריב"ל הוא רק אליבא דרבנן דמתניתין דלא מכשרי אלא רק בניקב הזפק אבל לא בניטל. וקמ"ל ריב"ל דלדידהו דמכשרי בניקב הזפק אבל לא בניטל. לכן אם ניקב גגו של זפק ג"כ טרפה יען דגגו אינו נידון כזפק אלא כושט. אבל לרבי דמכשיר גם בניטל הזפק לגמרי ומשמע דניטל עם גגו ג"כ כשרה ולדידיה גם בניקב גגו ג"כ כשרה לא תיקשי לן על ריב"ל אמאי לא חשיב במתניתין דאלו טרפות בעוף הא דניקב גגו של זפק. די"ל דבפלוגתא לא קמיירי וכמו שתירץ כן מרן התויו"ט ז"ל שם במתניתין על הא דלא תני ניטל הזפק עיי"ש בד"ה רבי אומר כו'. ועיין עוד בחולין (דף נ"ו) בתוס' ד"ה איבעיא להו כו' שכתבו כן גם על הא דלא תני לוי טרפחת משום דלא מיירי בפלוגתא כו' עיי"ש. וא"כ גם בגגו של זפק אם נאמר דלרבי כשר ניחא מה דלא תני לי' במתניתין דאלו טרפות בעוף משום דבפלוגתא לא קמיירי. אמנם אם נאמר דאף רבי מודה לזה. הלא יקשה למה לא תנן לה במתניתין:

**ולכן** נלע"ד דהפוסקים שהביא בעהע"ט ז"ל שפסקו כרבי פליגי עם תשובות הגאונים בזה. דהפוסקים ז"ל ס"ל דגם רבי ס"ל דניקב גגו של זפק טריפה ודינו של ריב"ל הוא אליבא דכו"ע. והא דלא תנן לה במתניתין. ס"ל דמשוה"כ לא אמר ריב"ל ניקב גגו של זפק טריפה ואמר גגו של זפק נידון כושט. להשמיענו בזה דגגו של זפק חדא פעולה וחד דינא אית לי' כושט ובכלל הושט הוא. וכיון דתנן נקיבת הושט דטריפה לכן אין צריך למיתני עוד ניקב גגו של זפק. אמנם טעם מה שפסקו הפוסקים ז"ל כן וכמו שכתב בעהע"ט ז"ל ניקב הזפק רבי אומר אפילו ניטל וקיי"ל כרבי. ומביא שם בעל שער החדש ז"ל ע"פ גירסת הר"ן ז"ל שמביא"שם גירסתו בהגמ' דאיבעיא להו הורו בטרפחת להיתרא וכרבי בזפק להיתרא או דילמא הורו בטרפחת לאיסורא וכרבי בזפק להיתרא עכ"ל. וא"כ הלא לא נסתפקו כלל בזפק. אלא דזה הוה פשיטא להו דהלכתא כרבי ולכן פסקו כרבי. [וכן הביא בעל האשכול ז"ל בה' טריפות בעמוד 45 כגירסת הר"ן ז"ל דזה פשיטא להו דהורו בזפק להיתרא כרבי] ובעהע"ט ז"ל תמה עליהם וכתב ז"ל מיהו תמוה לן היכי קאמר הלכה כרבי הא רבים פליגי עליה במתניתין. ואע"ג דאיכא למימר כיון דבפירוש לא חזינן בהו דפליגי רבנן. איכא למימר דסתם מתניתין יחידאה היא עכ"ל. וכוונתו בזה. דדעת הפוסקים ראו דבמתניתין דאלו טריפות בעוף לא הוזכר כלום דעת רבנן דס"ל ניטל הזפק טרפה. וגם כאן במשנה דאלו כשרות לא הוזכר אלא רק דעת רבי דס"ל דכשר ודעת רבנן דמטרפי לא הזכיר כלום. ולכן הוכיחו מזה הפוסקים דמסתמא הלכה כרבי דמכשיר אפילו ניטל:

**אמנם** דעת תשובת הגאונים ז"ל נלע"ד לומר בכוונתם דיש להם שיטה אחרת בזה. ע"פ מש"כ הר"ן ז"ל באלפסי על האי מתניתין גופא ז"ל רבי אומר אפילו ניטל. פירשו בו דלא ניטל לגמרי קאמר דא"כ המאכל יורד לחלל הגוף ואין לו תקנה אלא משום דת"ק נקט ניקב קאמר איהו אפילו ניטל. מיהו בעינן שישתייר בו כדי שיוכל המאכל לעבור מן הושט אל הקורקבן דרך הזפק עכ"ל ומביאו בתויו"ט ובמעי"מ עיי"ש. אנו יודעין מזה דניטל הזפק דכשר לרבי אינו דומה לניטל הטחול וניטלו הכליות דחשיב במתניתין דאלו כשרות בבהמה (ד' נ"ד ע"א) דהתם הפירוש שניטל כולו לגמרי אבל ניקב ונחתך טריפה [עיין חולין (דף נ"ה ע"א) וביו"ד סי' מ"ג ומ"ד] והכא בזפק אם ניטל כולו טריפה אף לרבי והא דהכשיר בניטל מיירי שניטל מקלתו והיינו נקב שיש בו חסרון ועדיין המאכל יכול לעבור בו. ולפ"ז נהי' מוכרחין לומר דלרבי יש חילוק בין טרפות דטחול וכליות לטרפות דזפק. דבטחול וכליות הטרפות הוא מצד עצמם ולכן בניקב דכאיב לה טריפה ובניטל דלא כאיב לה כשרה וכמש"כ הב"ח ז"ל סי' ל"ג [ומה דקשה לן על טעמו דא"כ למה בניקב בלד הדק כשרה וכן בסומכיה אם נשתייר כעובי ד"ז הלא גם בזה כאיב לה י"ל דהכי קים להו לרז"ל]. אבל בזפק ס"ל לרבי דאין הטרפות מצד עצמה של הזפק אלא רק מצד המאכל שאין לו דרך לעבור מן הושט לקורקבן. ולכן אין דינו תלוי אלא רק בזה דאם נשתייר בו מקום שיוכל לעבור המאכל אז אף אם ניטל השאר כשר. ולדידי' אין לחלק בין גגו של זפק לשאר הזפק כולו דמה טעם לחלק בו כיון דאין הטרפות בו מצד עצמו. ולכן אפילו בגגו של זפק אם נחסר וניקב ונשתייר כדי שיוכל המאכל לעבור דרך שם כשר לרבי. ותדע דאי לא תימא הכי אלא דגם לרבי אם ניקב גגו טריפה. א"כ יקשה קושייתינו דלעיל למה לא תנן במתניתין דאלו טרפות בעוף הא דניקב גגו של זפק. ומה שכתבנו לעיל לפי דעת הפוסקים דגגו של זפק הוא בכלל נקובת הושט. זהו נראה דוחק לדעת הגאונים ז"ל. דהא באמת זפק הוא ואיך נכלל בכלל

בכלל

הזפק כשרה. ואם הי' ריב"ל אומר ניקב גגו של זפק טרפה הי' קשה עליו לכאורה ממתניתין דתנן בהדיא ניקב הזפק כשרה ותנן סתמא דמשמע דאפילו ניקב גגו נמי כשרה. והי' צריך ריב"ל לתרץ דבריו דגגו של זפק אינו נידון כזפק אלא כושט. וא"כ הי' מאריך בקושיא ופירוק. לכן אמר בקילור דגגו של זפק נידון כושט והשמיענו בזה דגגו אינו בכלל זפק דתנן במתניתין ואין עליו קושיא ממתניתין וא"צ לתירוץ:

*) הגה"ה. ולכאורה קשה מזה על מרן הב"ח ז"ל דחילק דלכן ניטל הטחול כשר יען דלא כאיב לה. ובניקב הטחול טרפה יען דכאיב לה עיי"ש בב"ח סי' זה. אך לפי דבריו יקשה מה יענה על חילוקי הנקבים שבטחול גופי' למה בניקב בלד הדק כשרה ובלד העב טרפה הלא גם במקום הדק כאיב לה כמו במקום העב ומ"ש הכא דכשרה ומ"ש הכא דטרפה. אם לא שנאמר דזה קים להו לרז"ל דבמקום הדק לא כאיב לה. ולע"ג בזה:

בכלל ושט. אע"כ דלרבי אף בגגו של זפק אם נשתייר שיוכל המאכל לעבור ג"כ כשר. ולכן לא תנן במתניתין הא דריב"ל ניקב גגו של זפק כו' משום דבפלוגתא לא איירי. אמנם רבנן דפליגי עליה דרבי וס"ל דבניטל אף אם המאכל יכול לעבור במה שנשתייר מ"מ טריפה. א"כ לדידהו על כרחין לומר דטרפות הניטל בזפק הוא טריפות מצד עצמו ולא משום המאכל. וע"כ לומר מה דמכשירים בניקב הזפק הכי קים להו [לפי פעולת וטבע הזפק] דניקב כשר וניטל טרפה. ולדידהו שפיר השמיענו ריב"ל דגגו של זפק נידון כושט ולא אמר ניקב גגו כו'. והכוונה בזה דלרבנן דאזלי בתר פעולת וטבע הזפק ולכן קים להו דניקב כשר וניטל טרפה. אמנם גגו של זפק יש בו פעולת וטבע הושט ולכן אף בניקב טרפה לרבנן. וזהו שהביאו הגאונים ז"ל ראי' לדבריהם דלא קיי"ל כרבי דמכשיר אפילו ניטל דהא איכא מקום דאף בניקב לבד טרפה עכ"ל. וכוונתם בזה דלדעת רבי וטעמו אין לחלק בין גגו לזפק כולו ובין מקום למקום כדברינו לעיל. וכיון דקיי"ל כריב"ל בגגו של זפק דטריפה בניקב ודבריו הוא אליבא דרבנן ממילא גם בניטל קיי"ל כרבנן. ולפ"ז נוכל לתרץ בע"ה קושיית הרשב"א ז"ל על תשובת הגאונים. דהא הוכחנו דלרבי גגו וכל הזפק חד דינא אית להו. גם מה שהקשינו לעיל מהא דארז"ל אין אומרים בטריפות זו דומה לזו. ואיך הוכיחו ממקום זה למקום זה. אמנם לדברינו הלא עיקר הוכחתם הוא דלא נוכל לומר דריב"ל כרבי ס"ל. כ"ז נלע"ד בע"ה לתרץ דברי הגאונים ודעת הפוסקים ז"ל. ויש להעיר בענין זה לדעת תשובת הגאונים וכן פסק רמ"א ז"ל סוף סי' ל"ג ניטל הזפק טריפה אף אם נשתייר שיוכל המאכל לעבור דרך שם. א"כ למה לא נתנו לנו שיעור לזה עד כמה תינטל ותטרף כמו שנתנו שיעור לחסרון בגרגרת ובשדרה וגלגולת. ובשלמא לרבי השיעור גלוי לנו דאם אין יכול לעבור המאכל שמה טריפה וזהו שיעורו. אמנם לרבנן ל"ע אמאי לא מצינו שיעור לזה. אח"כ מצאתי בדרכי תשובה סע"ק קס"א שמביא בשם דעת תורה שיעור לזה:

**אחר** שנים רבות זכיתי לקנות ס' הארוך מש"ך ז"ל ומצאתי שם בסי' ל"ג לבעל הגה"ה מנחת אהרן ז"ל באות ב' שהביא ג"כ מש"כ הט"ז ז"ל ועיי"ש היטיב מה שהאריך להקשות עליו בפירושו בדברי הגאונים ז"ל והאריך לבאר דברי הגאונים בדרך אחר עיי"ש היטיב:

---

# סימן מ"א.

## בדין סירכא אם הוי ריעותא גדולה.

**יצאתי** להעיר בדבר מה שהוא מוסכם בכל הפוסקים המדברים בענין תרתי לריעותא. דסירכא הוי ריעותא גדולה וכל איזה ריעותא קטנה דאיכא בהדה הוי תל"ר ומטריפינן וכן הוא מוסכם אצל כל בעלי הוראה. ולענ"ד יש להעיר ולדון בזה. לפי מה שהמנהג כעת וכן מכמה דורות שלפנינו שהשו"ב קולפים הסירכא ואם אינה מבלבך מכשירים אותה. וכבר צווחו ע"ז קמאי דקמאי מה תועלת בקליפה זו אם אינה מתמעכת בגלגול האצבעות. והרבה מהפוסקים כתבו דהעושים כן מאכילים טרפות לישראל. עד שחידש לנו הגאון אמתי ר' סענדר שור ז"ל דתלינן דהסירכא היא קרום שליש"י על הריאה וכמעשה דרייניס ומנהג ישראל תורה היא. וכיון דאנו מחזיקים הסרכות שלנו שהם קרום שליש"י [דהא בלא"ה לא היינו רשאין לקלוף] ובקרום שליש"י הלא כתב הלב"ש ז"ל סי' ל"ח סע"ק ע"א ז"ל שם ודאי דאם יש סירכא תלוי' וכדומה על הקליפה או הוואדליל לא הוי תל"ר כמו סירכא מקליפה לקליפה משום דאין סירכה זו מגוף הריאה וכן הוא מפורש בט"ז ז"ל סוף סי' ל"ט דבשר בלוי וקרום שליש"י לא הוי ריעותא כלל. וגם הש"ך ז"ל לא השיג שם בנקודות הכסף עליו בזה וכ"כ בתב"ש סי' ל"ה סע"ק נ"א במעשה דרייניס כו' ומסיק שם ז"ל אכן בבשר בלוי ומעשה דרייניס כיון דנתבאר דחמירי מהנך נ"ל דהמחמיר אפילו בהפמ"ר להורות דמצטרף לתרל"ר אין מזחיחין אותו והמיקל בהפמ"ר אין מוחין בידו כי יש לו על מי לסמוך ככ"ל עכ"ל. ולפ"ז כיון דאנן נקטינן כי כל הסרכות שלנו הם קרום שליש"י וכמעשה דרייניס דבלא"ה לא היינו רשאין לקלוף. וא"כ לפ"ז לפעמים בהפ"מ וצורך שבת שפיר דיש לסמוך ע"ז דלא די שאינו נקראת הסירכא ריעותא גדולה דליטרף אף כשיצורף לה שום ריעותא כל דהו. אלא אפילו ריעותא קטנה נמי לא הוי. וכן מצאתי אח"כ בשו"ת חת"ם ז"ל חיו"ד סי' ל"ט שכתב ז"ל מרים גם לי הוה קשיא ממנהג השוחטים בכל התפוצה לקלוף הסירכא מעל הריאה ולבדוק אח"כ ע"י פושרים וכבר צווחו בי' קמאי דקמאי ולא נחה ולא שקטה דעתי עד עתה חדשות הגיעני מיד"נ גאון ישראל מהר"ז מרגליות בספרו פרי תבואות סי' ל"ט ושם סע"ק קנ"ג נחה שקטה דעתי תלי"ת ואמרתי ברוך שבחר בעמו ישראל ומנהגיהם. והיוצא מעיקר תשובת הגאון מו"ה סענדר שור ז"ל שם דחז"ל לא דיברו אלא מן סירכא יוצאת מגוף הריאה. אבל פשוט אם הי' בשר בלוי על הריאה ונקלף ממנו או קרום על כל הריאה כעובדא דרייניס בסי' ל"ה ובט"ז סעקי"ד ובשו"ע סי' ל"ט סעכ"ה בהגה"ה. וכפשוט אם סירכא נדבקת ממקום למקום באותו קרום הכל שרי ומותר ועתה מה לי קרום על כל הריאה או על מקצתה. וכיון שהעור נקלף מהריאה והיא נשארה שלם בלי בלבוך שמע מינה קרום הי' כאן וממנו נסרכה סירכא לקרום אחר ואין כאן בית מיחוש. ואם כן אדרבה מנהגינו להחמיר כל שאינו נקלף מהריאה באופן שהסירכא בגוף אין אנו מתירים אפילו ע"י מיעוך שדברו הראשונים ממנו והיא דידן מילתא אחריתי הי' ודברי אלקים חיים המה עכ"ל. ולפ"ז נלע"ד דיש לדון בכמה ענינים בריעותא דסירכא יותר מכל שאר ריעותות כגון בתלי' במשמוש ידא וכדומה ולהנ"ל יש לדון להקל בהפמ"ר בכמה ענינים:

**אחר** שנים רבות כאשר יצא לאור ס' דרכי תשובה על יו"ד מצאתי שם סי' ל"ט אות תכ"ב שכתב ז"ל ועיין בשו"ת שו"מ תניינא ח"ב סי' כ"ט שנשאל בזה למנהגינו דמתירין כל סירכא שלא כסדרן בקליפה מטעם דחשבינן ליה לקרום רייניס איך הדין בסירכא שלא כסדרן שעברה בקליפה עם ריעותא כל דהו אם מצטרפין דהא קיי"ל דקרום רייני"ס אין מצטרף לריעותא כל דהו או כיון דהיא קולא גדולה לדונו כקרום רייני"ס א"כ עכ"פ לא עדיף ממיעוך ואת"ל שהוא טריפה איך דינו אם נמלא ריעותא כל דהו בדלדולים ובהתפשטות הסירכא שמבואר בלב"ש דאף לדידן דחשבינן לה לקרום צריך לקלוף הכל אם יש להקל בזה כו'. והשיב שיש להטריף בנמלא ריעותא אפילו כל דהו בין בגוף הסירכא ובין בהתפשטות והדלדולים דלאו כקרום ממש דיינינן ליה דסגי לן במה שנאמר דאינו סירכא ממש רק כמו קרוס אבל הא ודאי פשיטא דהוי ריעותא גדולה ומצטרף לכל ריעותא כל דהו לתרל"ר כיון דהיא קולא גדולה כו' עיי"ש. אמנם מהחת"ס דלעיל לא משמע כן לכאורה:

---

# סימן מ"ב.

## בדין סירכא בשיפולי אומה וחסרון תחתי'.

**עובדא** בא לפני בריאה שהי' בה חסרון בשיפולי אומה במקום שיכול להיות דהחסרון הוא בתולדה.

וכמקום

ובמקום החסרון הי' בה סירכא שלא כסדרן והסירכא עברה על ידי מיעוך ונשאלתי אם זה הוי טל"ר:

**תשובה,** הנה זה ודאי אילו ידענו דהחסרון הוא בתולדה לא הי' זה תרתי לריעותא. כמו שמבואר ומפורש דבר זה בפוסקים דדבר שהוא בתולדה לא מיקרי ריעותא. דהא כל ריעותא הוא מצד שהחל בהבהמה איזה חולי וחסרון. וזה אינו שייך בדבר שהוא בתולדה. אך אמנם עתה דהוא ספק אצלינו אם זה החסרון הי' בתולדה. או שנולד בה אח"כ חסרון זה. ולכאורה נכנס זה בגדר ספק תרתי לריעותא אשר כבר רבו בזה מחלוקת האחרונים זה אוסר וזה מתיר:

**אך** לענ"ד נראה דזה לא נכנס בגדר ספק תרתי לריעותא דהא קיי"ל בכל הספיקות דאזלינן בתר חזקה. ואם יש לספק איסור זה חזקת איסור אזלינן לחומרא. ואם יש לה חזקת היתר אזלינן לקולא. והא ודאי דאף כי דבר זה דאזלינן בתר חזקה קים להו לרז"ל וילפי לה מקראי [עיין חולין ד' י' ע"ב]. מ"מ יש לנו להסביר דבר זה בטעמו של דבר דגם מצד הסברא יש לנו לילך בתר חזקה. דהא מאחר דקים לן דמעיקרא הי' הדבר זה אסור בודאי. א"כ מנין לנו לומר דנתהפך הדבר מאיסור להיתר. וכן להיפך דאם הי' הדבר הזה בחזקת היתר בודאי. מנין לנו לומר שנהפך אח"כ מהיתר לאיסור בלי שום טעם וראי'. ובודאי יש לנו לומר כאשר הי' מקודם כן הוא גם עתה בלי שום שינוי. וכגוונא דאצלינו בממון דמוקמינן על חזקת מרא קמא ואין מוציאין הממון מבעל המוחזק בלא ראי' ועדים. כן הדעת נותן דגם באיסור והיתר מוקמינן אותו על חזקתו הראשונה. וכן מצאתי בתוס' יו"ט נזיר פ"ט משנה ב' ד"ה שרגלים לדבר שכתב שם ז"ל והרמב"מ מפרש וז"ל ופירוש רגלים לדבר שהענין יצא לדבר שאין לו תכלית כל זמן שנלך אחר האפשרות. ואמנם העיקר כשנתקיים איזה ענין שיהי'. נניחהו בחזקתו עד שיבא דבר מבואר שיבטלה מזאת החזקה. וכל דבר שיהי' בו ספק ואפשרות אחר לא יסתלק החזקה ע"כ. ולדבריו אתי שפיר שזה שכתב שרגלים לדבר הוא טעם למה נלך אחר החזקות. וזה לפי שאם לא נלך אחר החזקה אלא נאמר שאפשר שנשתנה ממה שהי' מוחזק בו לא נוכל לעמוד בשום ענין. שכשתאמר אפשר שהוא כך תוכל כמו כן לומר אפשר שאינו כך. שהדברים האפשריים אין להם תכלית שנוכל לעמוד בשום אחד מהם. וזהו שרגלים לדבר כלומר שאין עמידה בדבר האפשרי וכאילו יש לו רגלים להלוך תמיד עכ"ל של התוי"ט ז"ל:

**ולענ"ד** נראה עוד דלחזקה כזו לא היינו נצרכים ללמוד זאת מקרא וכמו שדרז"ל שם בחולין. אחרי דגם מצד הסברא יש לנו לומר כן. וכגוונא דאיתא במס' בב"ק (דף מ"ו ע"ב) ארשב"נ מניין להמוציא מחבירו עליו הראי' שנא' כו' מתקיף לה ר"א הא צ"ל קרא סברא הוא כו'. כן יש לומר בענין זה. ומה שדרז"ל שם הלימוד זה דאזלינן בתר חזקה מקרא. יש לומר דהשמיענו בזה דגם להקל אזלינן בתר חזקה וכמו דאיתא שם בתוס' ד"ה אלא כו' עיי"ש היטיב *). [ועיין היטיב כתובות ע"ה ע"ב ודף ע"ו ע"א עיי"ש כל הסוגיא ובכמ"ק בזה] נמצא דלפ"ז הלא החזקה דמעיקרא מברר לנו על הספק דהשתא ואמרינן דגם השתא הוא ודאי כמעיקרא. ואם הי' לדבר זה חזקת איסור מחזקינן לה גם השתא בחזקת איסור ודאי וסוקלין ושורפין ומביאין קרבן על זה דהוי ודאי איסור כמו כל האיסורין הודאין:

**ולפ"ז** יש לנו לומר ג"כ דהיכא דאין לה חזקה דמעיקרא ואית לה חזקה דהשתא דאלים לן חזקה דהשתא וכמש"כ התוס' ביבמות (דף ס"ח ע"א) ד"ה רישא כו'. ז"ל וא"ת וספק ב"ט האיך פוסל בביאתו נוקמיה אחזקה קמייתא דהוה פחות מבן ט' ונוקי איתתא בחזקת כשרות כו'. וי"ל דהכא כגון דהשתא דאתי קמן הוי ודאי ב"ט אע"פ שהי' ספק כשבא עליה לא מוקמינן ליה אחזקה קמייתא אלא אזלינן בתר השתא שהוא ודאי בן ט' דחזקה קמייתא איתרע ליה עכ"ל. הרי לנו מבואר מדברי התוס' ז"ל דאפילו היכא דהוה ליה חזקה קמייתא שהוא פחות מבן ט' מ"מ כיון דהשתא איתרע חזקה זו עדיף לן חזקה דהשתא. א"כ כש"כ בנידון דידן דאין כלל חזקה קמייתא פשיטא דאית לן למיזל בתר חזקה דהשתא ולומר דכמו שיש בה חסרון זה השתא כן הי' לה גם מתולדתה ואין כאן ריעותא כלל:

**ולפ"ז** שפיר יש לנו לומר דהיכא דאין לה חזקה דמעיקרא ואית לה חזקה דהשתא דאלים לן חזקה זו. וא"כ הלא גם בנידון דידן אחרי דיכול להיות שהחסרון הלז הי' בתולדה. רק שאנו מסופקים בו אם באמת כן הי' בו מתולדתו או שנתהווה אח"כ מחמת חולי. וא"כ הלא יש לברר זה מחזקה דהשתא ולומר דכמו שנמצא כן זה החסרון בהבהמה עתה כן היתה החסרון בעת שנולדה דהא ליכא כאן חזקה דמעיקרא היפך חזקה דהשתא. [ויש להאריך בענין זה הרבה בע"ה כי באמת ענין חזקה היא סוגיא עמוקה בש"ס וכבר האריכו בזה הרבה מגדולי הראשונים והאחרונים ז"ל עד שכמעט לא הניחו מקום להתגדר בזה ועיין בנודע בשערים ח"ב סי' י"ד בענין זה של חזקות דמעיקרא ודהשתא]:

**אמנם** עדיין יש לעיין בזה מהא דקיי"ל דחזקה דאתיא מכח רובא הוי חזקה וההסבר בזה ג"כ כמו שכתבנו לעיל כיון דקיי"ל דאזלינן בתר רובא וילפינן זאת מקרא שם בחולין (דף י"א ע"א) ורובו ככולו ובכל דבר דמספקינן איזה ספק והרוב מדבר זה הוא כך והמיעוט הוא להיפך אזלינן בזה אחר הרוב ואמרינן דדבר זה הוא כמו הרוב ממין זה ומחזקינן בזה כחזקה ודאית וכמו שהי' ידוע לנו בבירור דשוה הדבר זה כמו הרוב ממין זה דמנין לנו לומר דנשתנה דבר זה מן הרוב אחרי דאזלינן בתר רובא הלא המיעוט כמאן דליתא [עיין קידושין ד' פ' ע"א ונדה ד' י"ח ע"ב]. וא"כ אחרי דברוב בהמות לא נמצא חסרון זה בתולדה הלא הי' גם לבהמה זו חזקה דמעיקרא דלא הי' בה חסרון זה. והיינו חזקה דמכח רובא. ורק אח"כ נעשה בה החסרון מחמת חולי והוי טל"ר:

**אמנם** אחר העיון זה יש לדחות. חדא דאדרבה יש לנו לומר דרוב בהמות כשרות הן ויש לנו לומר דגם בהמה זו היא מן הרוב כשרות. ועוד הלא אנו רואין דבהמה זו אינה מן הרוב דהא הרוב אין להם חסרון זה וזו יש לה חסרון א"כ הלא אינה מן הרוב בהמות דאין להם חסרון מתולדה. דהא להם אין החסרון גם עתה. מה תאמר מאחר דרוב בהמות שנמצא בהם חסרון זה אינן מתולדה אלא מחמת חולי ובהמה זו היא ג"כ מהרוב זה ומצד זה יש לה חזקה דמעיקרא שהיתה שלימה והיינו ג"כ חזקה דאתיא מכח רובא. זה אינו. חדא די"ל דדמיא זה להא דכתבו התוס' בחולין

---

*) הגה"ה. וכן איתא במס' נזיר (דף ס"ה ע"ב) וז"ל המשנה כל ספק נגעים בתחילה טהור עד שלא נזקק לטומאה משנזקק לטומאה ספקו טמא. וקאמר הגמ' מנה"מ אריא"ר א"ק לטהרו או לטמאו הואיל ופתח בו הכתוב בטהרה תחילה א"ה אפילו משנזקק לטומאה נמי ספקו טהור אלא כי איתמר דריא"ר כו'. וז"ל התוס' שם בד"ה א"ה כו' דהא לא אילטריך קרא לעד שלא נזקק לטומאה דתיפוק ליה לאוקמיה אחזקתיה אלא לנזקק לטומאה פר"ת כו' והתם נמי הוי סברא זו כיון שהי' טהור מתחילה ולכן אף אם אח"כ נולד בו ספק טומאה אין אנו צריכין קרא על זה דהוא טהור מספיקא דהא גם מסברא אנו יודעין זאת דאין לטמאו מספק מצד דמוקמינן אותו על חזקתו:

בחולין (דף י"א ע"א) ד"ה אתיא כו' ז"ל וי"ל דכל חזקה שלא נתבררה ולא נודעה אפילו שעה אחת לא אזלינן בתרה. ויש ללמוד מתוך כך הלכה למעשה דאם עשה גבינות מכמה בהמות ואח"כ נשחטה האחת ונמצאת טרפה שכולם אסורות דאין לנו להעמיד פרה אחזקתה ולומר השתא היא דנטרפה כו' עיי"ש. ואם כן הלא גם כאן הרי לא נתבררה החזקה. אך זה אולי די"ש לדחות ולומר דחזקה דאתיא מכח רובא הוי כאילו נתבררה החזקה. אמנם עדיין יש לנו לומר דאדרבה רוב בהמות כשרות הן ויש לנו לומר דגם בהמה זו היא מן הרוב כשרות. ועוד כמש"כ לעיל הלא אנו רואין דבהמה זו אינה מן הרוב בהמות דהא רוב בהמות אין להם חסרון זה. וזו הואיל ויש לה חסרון זה א"כ הלא אינה מן הרוב בהמות. מה תאמר אחרי דרוב בהמות שנמצא בהם חסרון זה אינן מתולדה אלא מחמת חולי. ובהמה זו היא ג"כ מרוב בהמות הללו. ומלד זה יש לה חזקה דמעיקרא שהיתה שלימה והיינו ג"כ חזקה דאתיא מכח רובא. זה אינו. חדא דמנין לנו לומר דרוב בהמות שיש להם חסרון זה שאינו בתולדה ועוד דלעומת חזקה זו שפיר יש לנו לומר דרוב בהמות כשרות הן והיא ג"כ מרובא זה. ודמיא זה להא דכתב המחבר סי' ל"ט סע"ה ז"ל אם נסתפק אם הוא בגב [והוי שלא כסדרן וטריפה] או בחיתוך [וכשרה] וכשנופחים אותה הרבה נראה שהיא בחיתוך וכשאין נופחין אותה כ"כ נראית הסירכא שהיא בחוץ כשרה עכ"ל. ועיי"ש בט"ז ז"ל שעק"י שכתב הטעם בשם הרשב"א ז"ל משום דמעמידין אותה על חזקת היתר עיי"ש. ובפרט דחזקה דהשתא מסייע לרוב זה וחזקה זו מברר לנו שגם מתחילת ברייתה הי' לה חסרון זה כדלעיל דמנין לנו לומר שנתהווה בה שינוי. אמנם אח"כ העידו לפני הסו"ב מומחים ומפורסמי' דפה שערשאב דאדרבה ברוב בהמות נמצא כן וניכר שהיא מתולדה וילא הדבר בהיתר:

**ולפי** דברינו יש לדון בכל הריעותות דמספקינן בהם אם הם בתולדה או לא דהאריכו האחרונים בזה דהוי ספק תרתי לריעותא ובספק תרתי לריעותא נחלקו ג"כ זה מחמיר וזה מיקל. אבל לדברינו יבואר דבספק אם הוא בתולדה אין כאן שום ספק תרל"ר מטעם דמוקמינן אותו על חזקתו היינו דדיינינן בי' מחזקה דהשתא דמסתמא הי' לו כן מתולדתו ונולד כך ובדבר שנולד כך לכו"ע לא דיינינן בו ריעותא כלל:

---

## סימן מג.

### יצאתי להעיר בדבר מה שנחלקו האחרונים בנגלד פורתא אם הוי ריעותא או לא.

**בדבר** זה נחלקו האחרונים ז"ל. הפמ"ג סי' ל"ז בדיני תרל"ר כתב בפשיטות דהוי ריעותא ומלטרף לתרל"ר מטעם דאיתא בגמ' מאן דמטריף בניקב קרמא עילאה. וכללא הוא דכל היכא דאיכא מאן דמטריף אף דלא קיי"ל כן והלכה כמאן דמכשיר. מ"מ ריעותא מיקרי. והרב בעל לבושי שרד ז"ל בסי' ל"ה אות נ"ב וכן בסי' ל"ו אות ט"ו כתב דאין זה אלא במחלוקת הפוסקים. אבל לא במחלוקת הש"ס דכיון דפסק בגמ' להדיא כמאן דמכשיר. א"כ הרי הוא כמו דלא היתה כאן מחלוקת כלל בזה. והרב בעל שם ארי' ז"ל חיו"ד סי' ט' כתב עליו ז"ל. ואין בהם טעם כיון דאמרינן דאם יש מי שמטריף אף דלית הלכתא כוותיה הוי ריעותא מדנמצא מי שמטריף. א"כ מכ"ש כשנמצא בש"ס מי שמטריף דודאי הוי ריעותא אע"ג דנפסק הלכתא כדברי המתיר כיון דיש מי שאוסר *). אמנם מלאתי בסו"ת מים חיים חיו"ד סי' ז' ובכמ"ק שכתב בפשיטות דנגלד פורתא לא מיקרי ריעותא כלל. וראייתו מהא דאמרו בגמ' חולין (ד' מ"ו ע"א) ז"ל פשיטא איניקיב עילאה ולא איניקיב תתאה מגין כדרבה כו' איניקיב תתאה ולא איניקיב עילאה מגין או לא מגין. ופשיט לה מדרב יוסף דמגין. והקשה מ"ש דפשיטא לי' דתתאה מגין מדרבה ועל עילאה מספקא ליה אי מגין. ואמאי לא קאמר הכא נמי פשיטא דמגין מדר"י כמו דפשיטא ליה דתתאה מגין מדרבה. וקאמר התם בתשובת מים חיים דלפי מה שפסק בה"ג דעילאה מגין ומ"מ בדיקה בעי ולכן קאמר גבי תתאה בלשון פשיטא דמגין מדרבה דנראה מלשון זה דמגין וא"ל בדיקה. אבל גבי הגנה דעילאה לריך בדיקה ולכן לא קאמר בלשון פשיטא. ומוכיח מזה מדאין לריך בדיקה באינקב עילאה לחוד ש"מ דלא מיקרי שום ריעותא [כנ"ל לפי זכרוני שכ"כ בתשובה הנ"ל ואם טעיתי בזה אתי תלין משוגתי]. ולענד"נ דאם כן הוא דבריו שם קשה מאד ד"ק דהלא הבה"ג ז"ל כתב להדיא גם בהאי דינא דרבה ריאה דאגליד כאהינא סומקא ג"כ לריך בדיקה וכן הוא באשכול ח"ג ה"ט אות כ' כתב ז"ל לריאה ב' קרומים ניקב זה בלא זה כשר אפילו ניקלף קרום העליון כולו אלא שלריך בדיקה אי לא נפיק זיקא עכ"ל. וכיון דגם בנגלד עור העליון ג"כ לריך בדיקה א"כ גם זה יש לחשבו לריעותא לפי דבריו שם. ויען כי אין ספר מים חיים מלוי להשיגו כעת לכן אין ביכולתי לפלפל בדברי קדשו:

**ואחרי** אשר מרן בעל מים חיים ז"ל דלה לן זהב ומלא מרגניתא תותה לדקדק מדברי הגמ' דנגלד פורתא לא מיקרי ריעותא. לכן גם אנחנו נלך בעקבותיו לדקדק לפי מיעוט שכלי מגמרא זו גופא דנגלד פורתא לא הוי ריעותא ומד' אשאל עזר שלא אכשל בדבר הלכה. דהנה ז"ל הגמ' חולין (דף מ"ו ע"א) הריאה שניקבה רב ושמואל ורב אסי אמרי קרמא עילאה. ואמרי לה קרמא תתאה כו' פשיטא אי איניקיב עילאה ולא איניקיב תתאה תתאה מגין כדרבה כו' איניקיב תתאה ולא איניקיב עילאה מגין או לא מגין פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר לא מגין וח"א מגין והלכתא מגין כדר"י דאמר רב יוסף האי ריאה דאוושא כו'. ולכאורה לריך להבין אם נאמר דהא דאמרי רב ושמואל ור"א קרמא עילאה היינו דאף בקרמא עילאה לחוד טריפה. א"כ איך קאמר אח"כ בגמ' פשיטא איניקיב עילאה ולא איניקיב תתאה תתאה מגין כדרבה כו'. איך שייך בזה לשון פשיטא הלא רב ושמואל ור"א ס"ל לחד לישנא דאף דניקב עילאה לחוד טריפה. וכמה פשיטא לי' להגמ' דברי רבה להלכה יותר מדברי רב ושמואל ור"א. וגם איך יפלוג רבה על רב ושמואל ור"א וכמו שהוכיחו שם

*) הגה"ה. ולענ"ד נראה דאינו דומה. דבמחלוקת הפוסקים ואיכא מאן דמטריף אף דלא קיי"ל כוותיה מ"מ גם עתה הלא יכול להיות בנמצא איזה גאון וגדול שיכריע ע"פ ראיות מש"ס ופוסקים כדעת מאן דמטריף וימלאו עוד מגדולי ישראל שיודו לדבריו. ולכן גם עתה שלא נמלא מכריעים כמותו וקיי"ל כדעת המכשיר מ"מ ריעותא מיקרי. לא כן בדבר שנמלא מחלוקת בש"ס ובעלי הש"ס פסקו להדיא כמאן דמכשיר ואחרי דברי ופסק של בעלי הש"ס אין ביכולת גם בכל גדולי עולם לפסוק ולהכריע פסק ההלכה היפך דבריהם ופסק שלהם. לכן שפיר מסתבר למימר דלא מלרפינן דעת המטריף שבש"ס לריעותא. ואפילו לפי הסברא בהא דמחשבינן דעת המטריף לריעותא הוא מטעם כיון דאיכא מאן דס"ל דבריעותא כזו מיטרפא הבהמה והיא טרפה שאינה חיה. ולכן אף דלא קיי"ל כוותיה אלא כמאן דמכשיר וס"ל דמשום זה לא תמות הבהמה מ"מ הרי חזינן דלכל הפחות דריעותא היא ולפי סברא זו אין לחלק בין דאיכא דעת מטריף בגמ' או בפוסקים. מ"מ נלענ"ד לחלק ולומר דכיון שהכריעו בגמ' להדיא כדעת המכשיר מסתבר דלא נחשב דעת המטריף אפילו לריעותא וכדעת הלב"ש ז"ל:

שם בתוס' ד"ה ואמרי לה קרמא תתאה ז"ל. כלומר עם עילאה דאי תתאה גרידא הא פסקינן בסמוך דבעינן תרווייהו וא"כ לא הוו לא כרב ולא כשמואל עכ"ל [ועיי"ש במהר"מ ז"ל] [ועיין בס' בית ועד לחכמים אות ה' בערך הוכא אות י"ז שהאריך להוכיח דרבה הי' תלמידו דרב הונא ורב הונא הי' תלמידו דרב ולשמואל הי' תלמיד ולריך לו רבו ובכמ"ד בגמ' מקשי מכדי ר"ה תלמיד דרב ואיך חולק עליו עיי"ש וא"כ כש"כ דקשה איך יפלוג רבה שהי' תלמיד דר"ה על רב ושמואל שהיו רבי' דרבו]:

**וגם** על רבותינו בעלי התוס' ז"ל יקשה לכאורה למה נקטו דבריהם הקדושים על לישנא בתרא דאמרי לה קרמא תתאה ואמאי לא נקטי דבר זה גופי' על לישנא קמא דס"ל קרמא עילאה דהכוונה עם תתאה דאלה"כ א"כ רבה דאמר כמאן [ועיין במעיו"ט שם מש"כ בזה]. ואם נאמר דס"ל להגמ' דרבה פליג על רב ושמואל ורב אסי א"כ לפ"ז אזדא הוכחת התוס'. דאיכא למימר דלישנא דאמרי לה קרמא תתאה ס"ל דבקרמא תתאה לחוד טריפה. ורב יוסף פליג עלייהו וס"ל דכשרה. ודוחק לומר דהוקשה להתוס' ז"ל לפי מאי דקיי"ל ע"פ כללי הש"ס דהלכה כלישנא בתרא והי' לן לפסוק כאמרי לה דבקרמא תתאה לחוד טרפה ואיך פסקינן לקמן דתרווייהו בעינן שינקבו ולכן פירשו דאין הכי נמי דלישנא דאמרי לה ס"ל באמת דתרווייהו בעינן כי זה דוחק:

**עוד** יש להבין. דשם (דף מ"ה ע"א) איתא ניקב קרום של מוח רב ושמואל ולוי דאמרי ניקב עילאה אע"ג דלא איניקיב תתאה ואמרי לה עד דאיניקיב תתאה כו'. ולכאורה יקשה מדוע שמה אלל קרום של מוח פירשו רב ושמואל בדבריהם להדיא ללישנא קמא אע"ג דלא איניקיב תתאה ורק איניקיב עילאה לחוד טרפה. וללישנא בתרא פירשו להדיא דאינה טריפה עד דאיניקיב תתאה. וכאן גבי ריאה שניקבה אמרו סתמא קרמא עילאה דמשמע נמי דבעילאה לחוד מיטרפא. וא"כ למה לא אמרו גם כאן להדיא אע"ג דלא איניקיב תתאה כמו התם בקרום של מוח. וכן באמרי לה קרמא תתאה למה לא פירשו בהדיא עד דאיניקיב תתאה כמו התם בקרום של מוח ובפרט לפירוש התוס' ז"ל דפירשו להדיא דס"ל דבעינן שינקבו שניהם. יקשה ודאי למה לא פירשו להדיא בדבריהם כאן כמו שפירשו התם גבי קרום של מוח [עיין רדב"ז ח"ה סי' ק"ט מש"כ בענין ניקב קרום של מוח]:

**ולכן** לולא דמסתפינא מרבותיי הקדושים אשר מפיהם אנו חיין. הייתי אומר בזה דבר חדש בכדי שלא יקשה לנו כל הקושיות אשר הקשינו לעיל. דנאזי אנן כאשר נדייק בלשון המשנה דשינה התנא בלשונו דגבי קרום של מוח נקט בלשונו ניקב קרום של מוח. וגבי ריאה קתני ריאה שניקבה ולא קתני ניקב קרום של ריאה. וע"כ יש לומר דהתנא כיון בזה להשמיענו דחלוקין הן בדינן. דגבי מוח דקתני ניקב קרום של מוח יש לפרשו בשתי פנים. חדא דכוונתו על קרום א' ואף אם ניקב אחד מהם עילאה או תתאה לחוד ג"כ טרפה וכדמשמע פשטא של לשון התנא דנקט בלשון יחיד ניקב קרום דמשמעו על קרום אחד מהן ג"כ טרפה. או שיש לומר דקאי על שני הקרומים דשניהם כחדא חשיבי וחיות המות תלוי בשני הקרומים. ובזה פליגי שתי הלשונות בגמ' אליבא דרב ושמואל ולוי לשון ראשון ס"ל דהם אמרו ופירשו כוונת התנא דמתניתין דאף בקרום א' מהן שניקב ג"כ טרפה וכדמשמע פשטות הלשון של ניקב קרום של מוח. ולכן אמרו ניקב עילאה אע"ג דלא אינקב התתאה. ולשון שני ס"ל דאינו נטרף עד שינקבו שניהם. וכוונת התנא שאמר ניקב קרום של מוח קאי על שני הקרומים ושניהם כאחד חשיבי. וראייתו על זה וסימנך חייתא דמנחא בי' מוחא. וחיות של המוח תלוי בשני הקרומים יחד ואם ניקב זה בלא זה כשר. ובזה אתי שפיר דשתי הלשונות מפרשים להדיא כוונתם איך הוא. ול"ק מפרש דאע"ג דלא איניקיב תתאה נמי טרפה. ולישנא בתרא מפרש להדיא עד דאינקיב תתאה נמי דדוקא כשניקבו שתיהם טרפה:

**אמנם** גבי ריאה דקתני ריאה שניקבה. דמשמעו דוקא שניקבו שני הקרומים. ובאו רב ושמואל ור"א ופירשו כוונת התנא דאינו טרפה אלא דוקא אם ניקבו שניהם. ובלשון ראשון פירשו קרמא עילאה וכוונתם עד קרמא עילאה ועד ועד בכלל היינו שמתחילה ניקבה תתאה ואח"כ ניקבה גם עילאה וכמו שהוכיחו התוס' בכוונת דאמרי לה קרמא תתאה היינו עם עילאה. כן פשוט דגם בלישנא קמא דאמרי קרמא עילאה כוונתם ג"כ עילאה ותתאה. ואמרי לה קרמא תתאה כוונתם דרב ושמואל ור"א ס"ל קרמא תתאה והיינו עם עילאה וכמו שהוכיחו התוס' ז"ל. ושתי הלשונות הללו לא פליגי ואין חילוק בדבריהם לאיזה דבר הלכה דלשניהם לא מיטרף אא"כ ניקבו שני הקרומים כמשמעות לשון התנא ריאה שניקבה. ורק משום שחייב אדם לומר בלשון רבו לכן אמרו כל אחד בלשון ששמעו מרב ושמואל ולוי. ומר אמר ששמעו מהם שאמרו קרמא עילאה היינו עד דאינקב גם קרמא עילאה. ולשון שני אמרו ששמעו מהם בלשון קרמא תתאה והכוונה ג"כ עד דאינקב גם תתאה. וברוך החונן דעת כי אחר שנים רבות מלאתי בבה"ג ז"ל שכתב ז"ל רב ושמואל ור"א דאמרי קרמא עילאה והוא דאינקב תתאה כו' אלמא דקמפרש הגמ' להדיא דלכתחילה לא אמרו דמיטרף בקרמא עילאה לחוד עד שינקבו שניהם. ודאמרי לה קרמא תתאה הלא כבר פירשו בתוס' ז"ל דדוקא עם עילאה ואפילו אם נאמר שיש חילוק בין שתי הלשונות י"ל דפליגי בזה. דהנה זה ידוע מחלוקת רש"י ותוס' ז"ל דרש"י ס"ל אין סירכא בלא נקב ומתחילה נעשה נקב בב' הקרומים ואח"כ נתהווה סירכא מלחלוחית הריאה היולא דרך נקב הקרומים. ורבותינו בעלי התוס' ז"ל ס"ל דיש סירכא בלא נקב והסירכא באה מחוץ ונדבק על קרום הריאה וחיישינן שכאשר תנתק הסירכא מקרום הריאה ינתק גם קרום הריאה עמה ויונקב הריאה. עיין בדבריהם הקדושים (שם ע"ב ודף מ"ז ע"א):

**אנו** רואין דלרש"י ז"ל הסירכא מתחלת מבפנים מליחות בשר הריאה שבפנים ומנקבת והולכת מבפנים אל החוץ. נמלא דמתחילה נוקבת עור התחתון ואח"כ נוקבת קרום העליון. ולפעמים נשאר הנקבים כך בהקרומים ואינה יולאת עוד סירכא דרך נקב הקרומים. ולפעמים יולאת עוד סירכא ג"כ מלחלוחית הריאה אל החוץ. אמנם לדעת בעלי התוס' ז"ל דהסירכא באה מליחות הבהמה ונדבקת על הריאה והטרפות הוא מלד שתנתק הסירכא ותנקב קרומי הריאה. הלא לדעתם הוא להיפך דמתחילה מינקב קרמא עילאה ואח"כ קרמא תתאה וכשאנו מולאין נקב בקרומי הריאה אנו תולין שהי' כאן סירכא ונתנתקה ועשתה הנקבים בריאה. ולפ"ז י"ל דשתי הלשונות הללו שבגמ' פליגי נמי בזה. לשון ראשון דס"ל דרב ושמואל ולוי אמרו קרמא עילאה ופירושו עד קרמא עילאה וגם תתאה אינקיב. ס"ל כדעת רש"י ז"ל דאין סירכא בלא נקב והנקב מתחלת מבפנים ונוקבת והולכת עד שמגיע לקרמא עילאה ואז כשניקבו שניהם טרפה. ומה שאמרו קרמא עילאה כוונתם עד קרמא עילאה ועד ועד בכלל. וללשון שני י"ל דס"ל דדעת רב ושמואל ולוי הוא כדעת התוס' ז"ל דהסירכא הוא בלא נקב והיא באה מחוץ והטרפות הוא מטעם שתנתק הסירכא ותינקב קרמא עילאה ואח"כ תתאה. וזש"א קרמא תתאה היינו עד קרמא תתאה שניקב העילאה עד תתאה ולשתי הלשונות לא נטרפה עד שניקבו שני הקרומים כמשמעות לשון ריאה שניקבה דנקט התנא במתניתין ולפ"ז ניחא כל מה שהקשינו לעיל דאינו דומה לקרום של מוח. וגם מש"כ כתבו התוס' ז"ל דבריהם

דבריהם על מ״ד קרמא תתאה דאזלי לשיטתייהו בדינא דסירכא דהטעם הוא דסופו לינתק וכדלעיל. ובאמת דגם למ״ד קרמא עילאה כוונתם ג״כ עם קרמא תתאה וכדברינו. ולפ״ז הלא לכל הדיעות לא מיטרפא רק כשניקבו שתי הקרומים וליכא מאן דמטריף גם בגמ׳ כשנגלד מעט מקרום העליון ואין כאן ריעותא כלל בנגלד קרום העליון:

**ועדיין** יש לעיין. דהן אמנם דלא מיטרפא רק היכא שניקבו שתי הקרומים. מ״מ אחרי דחזינן לשיטת התוס׳ דאע״ג דס״ל דסירכא הוא בלא נקב. ורק דנטרפה מטעם דסופו לנתק וכדברינו לעיל דכן הוא דעת לישנא דאמרי לה. וא״כ יש לעיין ג״כ היכא דליכא סירכא רק ניקב קרום אחד. אם הקרום השני מגין או לא מגין. ואדרבה יש סברא לומר דע״י שניקב קרום אחד עתידה גם קרום השני להיות נפסק וניקב ויש לן למיטרפה בשביל זה. ובכדי להוציא ספק זה מלבנו קאמר אח״כ פשיטא איניקיב עילאה ולא תתאה תתאה מגין. ולא מיבעיא דאין זה ריעותא מקרום העליון להתחתון. אלא אדרבה פשיטא לן דתתאה מגין יען דעור תתאה מדובק לבשר וחזקה היא ופשיטא לה מדרבה איניקיב תתאה ולא עילאה עילאה מגין או לא ופשיטא לה ג״כ דמגין מדרב יוסף:

**או** שיש לומר בפשטות דזה גופיה מספקא לי׳ להגמ׳ איך דעתם של שני הלשונות. אם כוונתם דאף בחדא דמינקב טרפה. ולישנא קמא ס״ל בקרמא עילאה לחוד מיטרפא. ולישנא בתרא ס״ל דבתתאה לחוד טרפה. או כוונתם דתרווייהו בעינן וחילוק אחר יש ביניהם היינו בין שתי הלשונות. ועל זה מסיק בגמ׳ דזה פשיטא דבעילאה לחוד לא מיטרפא כדרבה דתתאה מגין. ועל כרחינו לומר דלישנא קמא ס״ל דתרווייהו בעינן. אבל איניקיב תתאה ולא איניקיב עילאה. עילאה מגין או לא. וכוונתם בזה דללישנא בתרא דס״ל קרמא תתאה. אי כוונתם דאפילו בתתאה לחודא מיטרפא דעילאה אינו מגין. א״ד דכוונתם ג״כ דתתאה עם עילאה אבל בתתאה לחודא לא מיטרפא דעילאה מגין. ועל זה מסיק דהלכתא דמגין מדרב יוסף:

**עכ״פ** איך שיהי׳ הלא שפיר נוכל לומר לפי דברינו דאדרבה פשיטא להו לרז״ל דנגלד קרום העליון לבד כשרה לדברי הכל וליכא מאן דמטריף בזה וא״כ לא מיקרי ריעותא כלל כן נלע״ד:

**ויען** כי הוא דבר חדש ולא מצאתי לשום אחד שיפרש כן בביאור הגמ׳ ואדרבה מוכח מכל האחרונים שפסקו דנגלד פורתא הוי ריעותא מטעם דאיכא מאן דמטריף בגמ׳. לכן לא מלאני לבי להורות כן כפי שחידשתי אם לא בהפמ״ר סמכתי על הלב״ש ומים חיים ז״ל והכשרתי במקום הפסמ״ר ושעת הדחק. עד אשר זכיתי לקנות שו״ת ותידושי הרי״מ ז״ל והאיר ד׳ את עיני ומצאתי בחידושיו על מס׳ חולין שמפרש ג״כ דשני הלשונות ס״ל דאינו מיטרף אלא רק דוקא כשניקבו שניהם. אז אמרתי ברוך החונן דעת גם לאנוש פשוט כמוני היום ולכוון לדעת הגאון הגדול כמוהו. ויען כי חביבין וערבין עלי דב״ק. וגם אינו בנמצא ספרו ביד כל אחד. לכן אעתיק דברי קדשו אות באות מש״כ בזה. וז״ל שם בביאורו על דף מ״ו ד״ה ריאה שניקבה:

**ריאה** שניקבה רב ושמואל ור״א דאמרי קרמא עילאה וא״ל קרמא תתאה כו׳ פשיטא איניקיב עילאי כו׳ וכתבו תוס׳ דללישנא בתרא היינו עם עילאי דאי תתאי לחוד א״כ מסקנא דבעי תרווייהו דלא כחד לישנא ע״ש. ואינו מדוקדק דמשמע דשוים לישנא קמא ובתרא וכמו דקרמא עילאי היינו לחוד כמו כן תתאי. ועוד דלמה אח״כ אמר סתמא דש״ס פשיטא איניקב עילאי כו׳ איניקב תתאי כו׳ ולא מייתי עלה כלל הא דרב ושמואל ולמה פשיטא ליה דלא כרב ושמואל ללישנא קמא וגם משמע כאילו הוא דין חדש איניקב עילאי כו׳ והא עלה דרב ושמואל קאי. ונראה לפרש דלתרווייהו לישני לא מיטרפא עד דמינקבי שני הקרומים דהא הפוסקים כתבו דלכך נקיט במתניתין ריאה שניקבה ולא תני ניקב קרום של ריאה כמו גבי מוח וכתבו הטעם דהריאה עצמה מנוקבת הבשר וכשניקב הקרום ממילא ניקב גוף בשר הריאה עיי״ש לעיל וא״כ מוכח דבעי ב׳ הקרומים דאי באיניקב עילאי לחוד טרפה א״כ עדיין לא ניקב בשר הריאה והוי ליה למימר קרום של ריאה כנ״ל. אמנם י״ל דבהא פליגי לישנא קמא סבר הריאה שניקבה היינו קרמא עילאי שצריך העליון ג״כ לגוף הטריפות ואלה״כ לא מיקרי ניקבה הריאה כלל עד דניקב גם העילאי דהתתאי פשיטא דבעי דאלה״כ לא ניקבה גוף הריאה כלל כנ״ל. ואמרי לה קרמא תתאה היינו דריאה שניקבה פירושו קרמא תתאי רק דמ״מ צריך העילאי ג״כ דאי לא ניקב העליון סותם הנקב ולא גרע מריאה שניקבה ודופן סותמו דכשר. וגם בזה ניהו דבתתאי לחוד מיקרי ניקבה הריאה אבל מ״מ הא שקרום עליון סותמו ולכך בעי ניקב עילאי ג״כ דאז אינו סותם כנ״ל. ויש כ״מ למש״כ רשב״א ז״ל לענין לא נבדק ונאבד לחלק בין הותל בדבר שנטרף בו או לא התחיל עדיין עיי״ש. וללישנא קמא בניקב העליון ונאבד בלא בדיקה כבר הותל בדבר ששייך בו טריפות דגם העילאי שייך להטריפות רק דבעי שניהם. וללישנא בתרא אין העליון בכלל הטריפות כלל רק תתאי לחוד והוי כמו ניקב הדופן כנ״ל. עוד יש כ״מ לענין קרום שעלה מחמת מכה כו׳. רק דבזה הי׳ הש״ס מסופק ללישנא בתרא אי הטעם קרמא תתאי היינו רק בזה תליא ואין העילאי סותם. או כמש״כ דאף דתליא בתתאי מ״מ בעי ניקב העליון משום סתימה כנ״ל. ואמר שפיר מקודם וסימנך כיתונא דורדא דמנחא ביה ריאה היינו שזה התחתון עיקר קרום הריאה. ובל״ז לא מיקרי ריאה שניקבה כלל. ואמר אח״כ פשיטא איניקב עילאי כו׳ תתאי מגין לתרווייהו לישני דבלא התחתון לא מיטרף כלל כדרבה כו׳ רק איניקב תתאי מגין או לא היינו דבעי ללישנא בתרא אי כוונתו תתאי לחוד או דמ״מ סותם כנ״ל. ופשיט והלכתא מגין כנ״ל היינו דמ״מ סותם כר״י ומיושב שפיר לשון מגין. וגם דלא מייתי דרב ושמואל כלל דבזה עצמו הי׳ מסופק כנ״ל. וגם לפירוש התוס׳ יש לפרש כן. דאף דלישנא קמא סבר דעילאי לחוד טרפה. מ״מ בלישנא בתרא מסופק הש״ס אי כוונת קרמא תתאי ג״כ דבעי שניהם דוקא או דתלי בתתאי לחוד כו׳ ופשיט דהכוונה דוקא תרתי מדר״י כנ״ל עכ״ל הגאון הנ״ל ז״ל העתקתי אות באות:

**הרי** לנו מבואר דגם הוא מפרש דשני הלשונות ס״ל דלא מיטרף אא״כ ניקבו שני הקרומים. ואף בפשט הגמ׳ מה שאמרו פשיטא כו׳ ברוך החונן דעת כי זכיתי לכוין לדעתו הגדולה. והן אמנם כי בהחילוק שבין שתי הלשונות ובמאי פליגי לא כתב כמו שכתבנו וביאר באופן אחר. עם כל זה לא מנעתי לכתוב גם דעתי הקטנה מה שנלע״ד ואולי זכיתי גם אנכי לכוין מעט למרכז האמת:

**אחר** איזה שנים נדפס שו״ת עין יצחק להגאון אמתי מהרי״א שליט״א וראיתי שם בחיו״ד סי׳ ז׳ שהסכים ג״כ דנגלד פורתא לא מצרפינן לתרתי לריעותא ועיי״ש טעמו ונימוקו:

---

## סימן מד.

### בדין ספק אם נבדק הריאה אחר קליפת הסירכא מצד אחד.

**שאלה**. ריאה שהי׳ באחת האונות הסירכא מב׳ הצדדים והשו״ב קלף תחילה צד א׳ ואח״כ צד הב׳ ואחר הבדיקה ראו שנלבן בצד הא׳. ונפל ספק אולם אם בתחילה

בתחילה קודם שהתחילו לקלוף צד הב' בדקו הצד הא' ולא בלבן דאם הי' מבלבן הלא לא מתחילין לקלוף צד הב' ומה שבלבן עתה יש לתלות במשמוש יד הטבח. או אולי שכחו אז לבדוק צד הא' עד שגמרו לקלוף צד הב' ואמרו השו"ב כי כן דרכם תמיד לבדוק צד הא' תחילה. כי אולי יבלבן עתה. הלא לא יצטרכו לטרוח ולקלוף צד השני. רק בפעם זה נפל ספק ביניהם:

**מרן** הט"ז ז"ל כתב בסי' ס"ט סע"ק כ"ד ז"ל ומעשה בא לידינו באשה א' שבשלה בשר ושכחה אם מלחה אותו תחילה א"ל. והתרנו מכח זה דלא הוי אלא ספיקא דרבנן ולקולא. וא"ל דמוקמינן לה אחזקה דמעיקרא שלא היתה מלוחה דא"כ גם כאן אמאי אנו מתירין מכח מסיח לפ"ת מחמת שהוא מדרבנן ולא אמרינן אוקי אחזקה דמעיקרא כו'. ועוד יש לתת טעם להתיר דבודאי עשתה האשה כדרכה ומלחה תחלה כעין ההיא דאמרינן גבי ק"ש טעה בוכתבתם והתחיל למען ירבו א"צ לחזור דסירכיה נקט ואתי. והא דלא אזלינן כאן בתר חזקה דיש רוב נגד חזקה דרוב פעמים מולחין תחילה ורוב עדיף מחזקה עכ"ל. וא"כ גם בנ"ד יש כל השלשה היתרים הנ"ל. חדא דלא הוי אלא ספיקא דרבנן דהא בדיקת ריאה אינו אלא דרבנן. ובפרט לפי מה דנקטינן ונהגינן בקליפת הסירכות שהוא לדעת הגאון מהר"ם ז"ל שחידש דהסירכא היא קרום שלישי על הריאה והנפיחה והבדיקה אח"כ בריאה אינה רק לחומרא [עיין חת"ס יו"ד סי' ל"ט] ודאי דיש להקל בספיקו. גם היתר השני דודאי עשתה כדרכה וכמו שרגילה. גם כאן הלא אמרו השוחטים כי כן דרכם לבדוק תחילה צד הא' שקלפו כי אולי יבלבן ולא יצטרכו לטרוח ולבדוק צד הב'. גם לפי מש"כ דהא דלא אזלינן בתר חזקה יען דאיכא רוב ורובא עדיף מחזקה. ודאי דבנ"ד אדרבה יש לה חזקת היתר ורובא דנשחטה בחזקת היתר עומדת. ואפילו לדעת בעל נקה"כ דחולק שם על הט"ז בכל השלשה היתרים עיי"ש י"ל דבנ"ד מודה והוא מבואר להמעיין שם במעט ההשקפה לפי דברינו:

## סימן מה.

### ביאור הרמב"ם שכתב בדין ניקב הסמפונות אפילו לחבירו.

**בסימן** ל"ו בט"ז סעק"ט כתב ז"ל בטור כתב לשון הרמב"ם אפילו לחבירו טריפה ויראה מלשונו כו' רבים מקשים לתרץ דברי הרמב"מ. ולענ"ד נראה לתרץ בדרך זה לא מיבעיא במקום שאין לו סתימה כגון באותן סמפונות שבצד חוץ שאין עליהם בשר כלל רק עור הריאה פרוש עליהם בלי סתימה פשיטא דטריפה. אלא אפילו אם ניקב לחבירו וחבירו מגין עליו נמי טריפה אבל בשר פשיטא דמגין כו' עכ"ל. ולענ"ד הוא חידוש גדול לומר דאין עור הריאה מגין מ"ש עור הריאה מכל עורות המגינים כגון עור הדקין והקורקבן וכדומה ולא מצינו רק דסמפונות אינן מגינין מטעם שהם קשין וכמו שפירשו כל המפרשים כן בטעם שאין הסמפון מגין אבל בעור לא שמענו בשום מקום שאינו מגין לנקב. ותדע דהא הרמב"ם ז"ל גופי' כתב באותה הלכה פ"ז מה' שחיטה ה"ג ז"ל ואם ניקבה במקום חיתוך האונות שלה והוא המקום שרובצת עליו כשרה עכ"ל. אלמא דגם עור הריאה של אונה זו סותמת לנקב שבאונה האחרת הסמוכה לה. ולמה יגרע נקב שבסמפון שלא יהי' העור סתימה לה. ואין לחלק ולומר דנקב שבסמפון יען דהוא קשה לכן אין העור סותם. והתם דמיירי שהנקב ג"כ הוא בעור הריאה שהיא רך לכן גם סתימת העור מהני. זה נלענ"ד שאין לחלק בכך. וגם מלשון רש"י ז"ל שם חולין (דף מ"ח ע"ב) ד"ה לחבירו איתמר שכתב ז"ל אבל פילול כשמתפצל מחבירו ניקב אצל דופן של חבירו דכיון דדופן חבירו קשה הוא [דיירש בלע"ז ופירש המתרגם פארהארטעוועט עיי"ש] עומד כנגדו ואינו סותם הנקב ולא מגין עליה. אבל ניקב לאחר פילולו ברחוק בשר הריאה שהוא רך נכנס לנקב ומגין עליו כו' עכ"ל *). אלמא דעיקר הטעם מה שהסמפון אינו מגין על נקב סמפון חבירו הוא מטעם שהוא קשה ועומד כנגדו לכן אינה הגנה. אבל עור הריאה ודאי רך הוא ואם עומד על נקב הסמפון מידבק בטוב על הנקב ושפיר יש לומר דמגין. ואין לדקדק מלשון רש"י ז"ל איפכא מדכתב אבל ניקב לאחר פילולו ברחוק בשר הריאה שהוא רך נכנס לנקב ומגין עליו כו' אלמא דדוקא בשר שהוא רך ונכנס בנקב אז דוקא מגין. אבל בניקב לעור שאינו נכנס בתוך הנקב אינו מגין. אמנם האמת יורה דרכו דאין כונתו דההיתר הוא דוקא ממה שהבשר נכנס בתוך הנקב אלא דוקא רק ממה שהבשר מדובק היטיב על הנקב דאל"כ יקשה לכאורה. דהנה זה ודאי דמתחילה נעשה הנקב בהסימפון ואחר איזה שעות משנעשה הנקב נדחק ונכנס שם בשר הריאה. ואם נאמר דכל ההיתר הוא ממה שנכנס בשר הריאה בתוך הנקב. א"כ קודם שנכנס בהנקב בשר הריאה מיטרפא ואיך תחזור אח"כ לכשרותה. אלא ודאי דההכשר הוא מטעם שהבשר מדובק היטיב על הנקב. וזה הוא תיכף משניקב הסמפון [ומש"כ שנכנס לנקב הוא לרווחא דמילתא] וא"כ ודאי דגם כשהעור מונח על הנקב הוא מדובק ג"כ היטב ומגין **). [ועיין שבת (דף כ"ז ע"א) שאמרו שם השתא רך על גבי קשה רך על גב רך

מיבעיא

*) הגה"ה. ומדברי רש"י ז"ל הללו לא זכיתי להבין מש"כ מרן הרדב"ז ז"ל חלק חמישי בלשונות הרמב"ם סי' רי"ז שכתב שם ז"ל שאלת ממנה במש"כ הרמב"מ ז"ל פ"ז מה"ש א' מסמפוני הריאה שניקב אפילו ניקב לחבירו טרפה ע"כ. וקשיא לך דבגמ' משמע איפכא דגרסינן פ' אלו טריפות והאר"כ האי סמפונא דריאה דאינקב טרפה ודתינן ההוא לחבירו איתמר משמע דוקא כשניקב לחבירו טרפה אבל אם ניקב לבשר כשרה. תשובה. כבר הקשו הראשונים נ"ע קושיא זו כו' ואתה עיין בהם ואכתוב לך דעתי ואתה הבחר ולא אני. הסברא נותנת דבזמן שניקב א' מהסמפונות לחבירו הוה לן לאכשורי משום דדמי לשאר פילולי הסמפונות שהרוח נכנס ויוצא מזה לזה אבל כשניקב לבשר הו"ל לאטרופי לפי שנקב זה נולד חולי הוא בא וזה הי' דעת המקשה שהקשה והאר"כ האי הדורא דכנתא דאינקב להדי חברי' חברי' מגין עליו והוה ס"ל דמדמינן טריפות להדדי וא"כ הך מימרא דר"כ דסמפונא דאינקב טרפה ע"כ בדאינקב לבשר הריאה איירי וטעמא כדאמרן דסמפון מגין על חברו אבל בשר אינו מגין וזהו שכתב הרב ז"ל אפילו ניקב לחבירו טרפה לא מיבעיא אם ניקב לבשר דודאי אינו מגין אלא אפילו לחבירו דסד"א דהוי כפילול בעלמא קמ"ל דאפה"כ טרפה כו' עיי"ש. ובעיני דלאו שפיר חזי ועכ"ד לא זכיתי להבין ד"ק מה שחידש דהרמב"מ ס"ל דניקב לבשר ודאי טריפה ואפילו בניקב לחבירו ג"כ טרפה. הלא רש"י ז"ל כתב להיפך דבניקב לבשר כשרה דהבשר סותם הנקב ומגין עליה ואינו טרפה אא"כ ניקב מסמפון לחבירו ומנין לנו לחדש פלוגתא חדשה בין הרמב"מ ורש"י ז"ל ועוד דהוי סברות הפוכות דלרש"י ז"ל מגרע גרע היכא דניקב לחבירו מניקב לבשר דלבשר כשרה וניקב לחבירו טרפה. ולהרמב"ם הסברא להיפך דלבשר ודאי טרפה דמיגרע גרע יותר מניקב לחבירו והשמיענו דאפילו אם ניקב לחבירו ג"כ טרפה. ובודאי חידוש גדול כזה הי' לי' להרמב"מ ז"ל להשמיענו בפירוש:

**) הגה"ה. ועיין בכמ"ש ז"ל שהביא בשם תשובת ריב"ש ז"ל תירוץ על קושייתם בדעת הרמז"ל והוא שם בסי' קפ"ט עיי"ש.

ועיין

מיבעיא כו' השתא קשה על גבי קשה כו' ועיין שם בפירש"י ז"ל]:

**והנה** אף כי רבו מהראשונים נ"ע לתרץ דעת מרן הרמז"ל בזה ומי אנכי לבא בשער המלך ולחוות ענ"ד בזה. מ"מ אכתוב מה שנלע"ד והבוחר יבחר. דהנה מלשון רש"י ז"ל שהבאנו לעיל שכתב ז"ל בד"ה לחבירו אתמר. אלל פילול כשמתפללין מחבירו ניקב אלל דופן של חבירו. דכיון דדופן חבירו קשה עומד כנגדו ואינו סותם הנקב ולא מגין עליה. אבל ניקב לאחר פילולו ברחוק. בשר הריאה שהוא רך נכנס לנקב ומגין עליו כו' עכ"ל. ומלשונו הקדוש שכתב לאחר פילולו ברחוק כו' מוכח להדיא דתיכף כשמתחילים ליפלל אין ביניהם בשר כלל. אלא ברחוק מקום מהתחלת פילולו משם מתחיל הבשר לסבב את הסמפון. ומלשון הגהת אשר"י ז"ל מוכח זה יותר דעל מה שכתב הרא"ש ז"ל פ' א"ט סי' כ"ז ז"ל וסימפונא דריאה דאינקוב לחברי' טרפה כו' כתב שם בהגה"ה ז"ל. היינו בסמוך שמתחיל להתפלל ושאין הבשר ביניהם ואינו סותם את הנקב רק סמפון חבירו דכיון דקשה הוא לא הוי סתימה כו'. אלמא דבסמוך מקום התחלת הפילול אין שם בשר רק ברחוק מקום מתחיל הבשר וכן דרך הסמפונות כשמתחילין להתפלל זה מזה מתחילה היא עור אחד קלא ביניהם באותו לד שמתחיל להתפלל אשר חתיכת העור הלזה משמשת לדופן לשתי הסמפונות ואח"כ הם מתחילים להתפלל עד שהם נפרדים זה מזה לגמרי. וכן מלאתי באו"ה ז"ל כלל נ"ב סוף סע"א שכ' ז"ל. וכתב הא"ז בשם מהרי"ח סימפונא דריאה דאינקב לחברי' במקום דסמיכי להדדי כגון במקום שמתחיל להתפלל שאין שם בשר שסותמו טריפה עכ"ל. אלמא דגם ממנו מוכח כדברינו:

**ואם** נרלה לחקור איך הדין אם ניקב אותו החלק שהוא אחד בין סמפון לסמפון והנקב הוא מעבר לעבר מחלל סמפון זה לחלל סמפון חבירו אם טרפה או לא. הלא ודאי דהדעת נותן שהוא טרפה דהא אין להנקב שום סתימה כי היא רחוק משני לדדי הסמפונות השלמים. ובהמסס וביה"כ שניקבו זה לזה במקום חיבורן כתב רש"י ז"ל בריש אלו טריפות דכשרה וכ"פ ביו"ד סי' מ"ח סע"ז מטעם דבלאה"כ ספכי אהדדי עיי"ש. אבל אי לאו האי טעמא הוה אמרינן גם התם דטריפה אחרי שיש נקב במקום שא"ל להיות שם נקב. וא"כ כאן דקיי"ל ניקבו הסמפונות טריפה. א"כ גם אם ניקב באותה החתיכה הקטנה המפרדת בין סמפון לסמפון ג"כ טריפה ושם אין שום סתימה:

**וזה** הנלע"ד בכוונת הרמב"מ ז"ל מתחילה כתב ניקב א' מסמפוני הריאה. קאי על אותו חלק המבדיל בין סמפון לסמפון זה ודאי טרפה דהא אין שם דבר הסותם. ואח"כ השמיענו אפילו לחבירו. היינו שניקב אחרי שנתפלל במקום שאין שם בשר ג"כ טריפה. ולא אמרינן דדופן סמפון זה הוי סתימה להנקב מטעם שהוא קשה. אבל אם ניקב במקום בשר ודאי דס"ל דהוי סתימה וכמש"כ הרמז"ל עלמו באותה ההלכה דאף אונה הוי סתימה לנקב אונה שכנגדה. וכש"כ דבשר הריאה שהיא רכה יותר מעור הריאה ודאי דהוי סתימה לנקב שבסמפון:

**אי** נמי יש לומר דכוונת הרמב"מ ז"ל הוא להיפך דבתחילה השמיענו דאם ניקב במקום שמתחילין להתפלל ואין שם בשר לסתום דטריפה. ואח"כ השמיענו אף אם ניקב לחבירו היינו באותו חלק החתיכה המבדיל בין הסמפונות כדברינו לעיל. והיינו שניקב נקב מפולש מחלל סמפון זה לחלל סמפון השני. וקמ"ל דאע"ג שהרות יולא ונכנס לחלל הסמפונות מ"מ טריפה ואינו דומה להמסס וביהכ"ס כדברינו לעיל. וקמפרש דמש"א בגמ' ההוא לחבירו איתמר מיירי אף בכה"ג שניקב נקב מפולש מזה לזה. אבל בשר ודאי סותם הנקב. וגם בעור נלע"ד דודאי סותם אם ניקב הסמפון אלל העור ועור הריאה סותם נלע"ד דהוה הגנה מעליא. ואפילו אם אין העור נכנס בנקב ג"כ מגין כיון דמהודק שפיר על הסמפון ועל הנקב וכן בבשר הריאה אפילו אם לא נכנס בתוך הנקב ג"כ מגין. והא דכתב רש"י ז"ל דהבשר נכנס בתוך הנקב כו' ודאי לאו דוקא וכמו שהוכחנו לעיל*):

**ואף** כי דברינו אלה הם היפך דעת מרן הרדב"ז ז"ל שהבאנו בהגה"ה לעיל מש"כ בח' חמישי סי' רי"ז דס"ל בשר אינו סותם הנקב שבסמפון לדעת הרמב"מ ז"ל. מ"מ כתבתי מה שנלע"ד. ופליאה בעיני נשגבה דהוא ז"ל סותר את דברי עלמו דבסימן הנ"ל כתב דבשר אינו סותם. ואילו בחלק ששי סי' קפ"ה כתב שם להדיא לדעת הרמב"מ ז"ל דסותם דז"ל שם שאלת על מה שכתב הרב בהש"ח נקב סמפון מסמפוני הריאה אפילו לחבירו טרפה וקשיא לך מאי אפילו. כבר השיגו ר' משה הכהן בהשגותיו וגם ריב"ש ז"ל כתב ע"ז בתשובה סי' קפ"ט. ומה שאני סובר בדברי רבינו שלא הולרך לכתוב ואם ניקב הסמפון לבשר כשרה דמילתא דפשיטא היא שהרי כל הסמפונות יש להם כעין נקבים שהרי כשאתה נופח את הריאה מתנפח גם הבשר דלא איירי ז"ל אלא היכא שנקב סמוך למקום שמתפלל מחבירו קודם שיכנס לבשר הריאה ולא מיבעיא אם נקב שלא

ועיין בלחם משנה שכתב ז"ל והשתא יש לתמוה על רבינו איך כתב אפילו לחבירו דמשמע כ"ש לבשר וכבר הוקשה זאת בעיני הריב"ש והרב מהרי"ק ז"ל. וי"ל דמאי דקאמר אפילו ר"ל לא מיבעיא דהיכא דאין לו דבר מגין כלל דאין לו בשר להגין ולא סמפון כלומר שנקב הסמפון הגדול למעלה דזה אפילו בהדרא דכנתא אסור כו'. אלא אפילו דאינקיב לחברי' דבהדרא דכנתא מגין. כאן אינו מגין מפני שסמפון הריאה קשה עכ"ל. ול"ז להבין ד"ק דהלא גם הריב"ש ז"ל מביא שם כן בשם הר"מ הכהן ומדחה פירוש זה דז"ל שם וכבר השיג הרב ר' משה הכהן ז"ל על הר"מ ז"ל בזה וז"ל לא הבנתי מאי אפילו ובגמ' מפרש נקב לחבירו טרפה אבל אם ניקב לבשר הריאה כשרה ואם מדבר הוא מסמפון הריאה קודם שיכנס בבשר ובזה שייך למימר אפילו הי' לו לפרש עכ"ל והדבר ברור שאם הי' מדבר הר"מ ז"ל בסמפון הריאה קודם שיכנס לבשר לא הי' לו לומר בלשון ההוא. אלא נראה שמדבר בסמפונות שהם חוץ הריאה אלא שמדבר בשאין בשר מגין כגון ריאה שנשפכה כקיתון דבעינן דקיימי סימפונהא כו' עיי"ש שמסיק ולזה כתב ז"ל אפילו לחבירו כלומר אל"ל כשניקב ואין שם דבר מגין אלא אפילו נקב לחבירו אין חברו מגין עכ"ל הריב"ש ז"ל. ולפ"ז תמיהני על מרן הלח"מ דהלא כדבריו הביא גם הריב"ש ז"ל בשם הרב ר"מ הכהן ז"ל ולא ניחא להו לפרש כן דא"כ הי' לי' להרמז"ל לפרש כן בדבריו ואיך כתב מרן הלח"מ ז"ל בדעת הרמז"ל כן. אך י"ל דלמרן הלח"מ ז"ל הוקשה לו על הריב"ש ז"ל דאותה הקושיא שהקשה לפירוש זה דא"כ הי' ליה להרמז"ל לפרש יקשה ג"כ לפירוש הריב"ש ז"ל דפירש דמיירי בנשפכה הריאה כקיתון ואין שם בשר לסתום הנקב. הלא גם לפ"ז הי' לו לפרש. וע"כ ניחא לי' לבעל לח"מ לפרש כפירושו דמיירי בכל ריאות דעלמא. מלאוקמי דהרמז"ל מיירי דוקא בריאה שנשפכה כקיתון:

*) הגה"ה. וכן מלאנו גבי המסס וביה"כ שניקבו זה לזה דכשר מטעם דבלאה"כ ספכי אהדדי. וכתבו האחרונים דאף אם לא ניקב רק האחד עד דופן חבירו ג"כ כשרה דחבירו מגין עלי' עיין בפה"ט סי' מ"ח סעק"ח וכן בכל הנקבים שיש עליהם הגנה לא אישתמיט אחד מהפוסקים שיכתוב דבעינן שיכנס ההגנה תוך הנקב:

שלא לחבירו אלא אפילו אם ניקב לחבירו דסד"א חבירו מגין עליו קמ"ל. ופשיטא דבהכי איירי ולא הוצרך לבאר כי בזולת זה המקום לא נקרא נקב וזה יותר נכון ממה שכתב ריב"ש ז"ל וזהו מש"כ ר' משה הכהן אלא שהוספתי עליו שלא הוצרך לפרש דפשיטא דבהכי איירי עכ"ל שם. אלמא דגם מרן הרדב"ז ז"ל חזר בו בעצמו וכתב דהבשר מגין. ואחר איזה שנים מצאתי בתשב"ץ ז"ל ח"ש סי' קמ"ח שכתב ז"ל ומש"כ הרב ז"ל בפ"ז מהל' שחיטה א' מסמפוני הריאה כו' והוקשה לך לשון אפילו כו' ויפה תמהת עליו כו' והרב ר' משה הכהן ז"ל הגיה עליו בזה הלשון לא הבנתי מאי אפילו ובהלכה מפורש נקב לחבירו טרפה אבל אם נקב לבשר כשרה [א"ה. דגם מד"ק הללו מוכח דלא כסברת הט"ז ז"ל דלעיל שכתב דבשר אינו סותם] ואם מדבר הוא מסמפון הריאה קודם שיכנס בבשר ובזה שייך לומר אפילו. הי' לו לפרש עכ"ל. ואחר שהרב ז"ל מחזר לתקן לשון אפילו דמיירי קודם שיכנס בבשר כו' אלא שהוקשה לו שהו"ל לפרש. הניח לנו מקום לתוקן תיקון אחר. והוא דלשון אפילו שייך להיכא דנימוקה הריאה דליכא בשר ונקב הסמפון דודאי טרפה דליכא סתימה. והומר הרב ז"ל דלא מיבעיא היכא דליכא סתימה כלל דטריפה. אלא אפילו איכא סתימה גרועה כגון בסמפונא דאינקב לחבריה לא הוי סתימא וטריפה. וזהו לשון אפילו דלגבי היכא דליכא סתימה כלל שייך ביה אפילו היכא דאיכא סתימה גרועה עכ"ל התשב"ץ ז"ל:

---

# סימן מו.

## בדין נימוק הכבד והיה לדם.

**הרמ"א** ז"ל כתב בסי' מ"א סע"ג ז"ל נימוק הכבד דהיינו שדם יוצא מבשר הכבד שנימוק והי' לדם טריפה אע"פ שנשתיירו ב' הזתים דסופו לירקב הכל עכ"ל. והט"ז ז"ל סעק"ב כתב ע"ז ז"ל בזה נמשך אחר הרוקח שהביא ב"י שלמדו מפרק מי שאחזו וכבודו של רמ"א במקומו מונח ולא דק בהוראה זאת וגליעה לפניך דברי הגמ' דאיתא התם (דף ס"ט ע"א) לרמא דאתא מפומא בדקינן לי' בקש של חטים אי סריך ונדבק בקש מריאה קא אתי ואית לי' תקנתא ואי לא מכבדא קא אתי ולית לי' תקנתא ופרכינן והא איפכא תנן ניטל הכבד ולא נשתייר ממנו כלום. ריאה שניקבה או שחסרה טרפה. ומשנינן כיון דמפומא קאתי אימר איתמוחי אתמח. ופירש"י כיון דדמא דכבדא שהיא תלוי' למטה מן הריאה עולה למעלה ונפיק דרך הפה אימור איתמוחי אתמח כולה כבדא ולא נשתייר ממנה כלום כו' עכ"ל. משמע מבואר דעיקר הקלקול שתמות הבהמה או האדם הוא שנמחה הכבד כולה ולא מקצתה דאי יש ריעותא גם במקצתה א"כ הדרא קושיא לדוכתא דהא בריאה שנתמסמס ונתקלקל בשרה מבפנים כשר כל שלא נימוחו הסמפונות וא"כ יהי' כבד תמיד מריאה בנלקה במקצת ואנן איפכא תנן כדמייתי המקשן אלא פשוט כל שלא נלקו השני זתים כשר אף אם נמחה הכבד כו' עיי"ש בט"ז ז"ל גם הש"ך ז"ל בסעק"ד כתב ז"ל ובש"ס דגיטין מוכח לכאורה דאינה טריפה אלא בשלא נשתיירו הב' זתים כו' עיי"ש:

**ולענ"ד** נראה להליץ בעד מאורן של ישראל הרמ"א ז"ל דאדרבה משם מוכח כדעת הרמ"א ז"ל דאפילו אם נשתייר הב' זתים ג"כ טריפה דאל"כ איך קאמר בגמ' הואיל דמכבדא קאתי לית ליה תקנתא דילמא עדיין נשתיירו הזתים ויהי' ליה תקנתא לשיטת הט"ז ז"ל דבנשתיירו כשר. אע"כ דאפילו אם נשתיירו ג"כ לית ליה תקנתא וטריפה הואיל וסופו לירקב הכל. וכיון דסופו לירקב הכל הוי כאילו כבר נרקב ונחשב כאילו גם עתה לא נשתייר ממנה כלום. וההסבר י"ל בזה דבנימוק הכבד גרע בזה משאר אברים שנתקלקלו והי' לדם. דשאר אברים יען שהם מבשר לכן אפילו אם אירע קלקול ונימוק קצת מהבשר ונעשה דם מ"מ אין הטבע גורם שע"ז יקלקל שאר הבשר ויהי' לדם. לא כן הכבד שהוא כולו דם נצרר הרבה עד שדומה לבשר אזי יכול להיות דאחרי שנתקלקל קצת מהכבד ונעשה דם יגרום זה קלקול לכבד כולו שיהי' לדם ואין תקנה לזה. ואולי זהו כוונת הב"ח ז"ל שהביא שם בט"ז ז"ל שכתב בטעם דטריפה דשדי תיכלא בכולה. ג"כ הכוונה למה שכתבנו. דע"י שנהפך מקצת לדם צלול שדי תיכלא בכולה שיתהפך כולה לדם צלול. ומה שהקשה עליו מרן הט"ז מהוריקה כבד כנגד בני מעיים. לפי דברינו נלע"ד דאין כאן שום קושיא דמחלת הדם שאני משאר מחלות. דבשאר מחלות יש לנו לומר דבמאי דשלט הלקותא שלטה ויותר לא תשלוט. לא כן בלקותת הדם דבמה שלקתה במקצת יגרום לשלוט גם בכולה והוי כאילו כבר לקתה בכולה [ועיין לקמן סי' מ"ח מש"כ עוד ראי' גדולה לדעת הרמ"א ז"ל]. וברוך החונן דעת כי האיר את עיני ומצאתי למרן בעל פלתי ז"ל שכתב שם בסע"ק ה' ז"ל הט"ז ויתר אחרונים חלקו אדין זה [של הרמ"א ז"ל דס"ל דסופו לירקב הכל] דמהכ"ת לחוש לזה רק הרוקח מיירי שנימוק כל הכבד אפילו ב' זתים כמי אבל בשיעור שני זתים כשר. ואין לי לחדש בזה רק להיות כי חובה להיות מתחבט ונושק עפרות רמ"א. אמרתי להליץ קצת דיש לדקדק בגמ' פ' מי שאחזו דאמרו ברוקק דם אם מריאה קאתי אית לי' תקנתא ואי מכבדא לית ליה תקנתא וקאמר הטעם הואיל מפומא קא אתי אימר איתמוחי איתמח וצריך ביאור מה דאמר לית לי' תקנתא א"כ אתה מחליטו ודאי למיתה ואח"כ אמר אימר אתמוחי איתמח משמע ספק אם נמחה או לא ואיך מחליטו דודאי לית ליה תקנתא. ע"כ הכוונה דסופו להיות נימוק רק בשביל כך לא מטרפינן דהא עדיין לא נימוק. רק ה"מ אם יש גבול שיתקיים אבל כל זה זימנא הוא שימוק א"כ אף דלא נימוק עדיין מ"מ הוי לי' כנימוק. וזהו כוונת הגמרא אימר איתמוחי פירוש כל שעה בחזקת הוה להיות נמחה עכ"ל. הרי לפנינו דגם הוא מפרש כוונת הגמ' לדעת רמ"א ז"ל כדעתינו ואף שכתב קצת בסגנון אחר מ"מ הכוונה היא אחת וברוך החונן דעת שזכיתי לכוין לדעתו הגדולה:

---

# סימן מז.

## ביאור על רבינו או"ה ז"ל בדין ניקב הטחול.

**בסי'** מ"ו סעק"א מביא הט"ז ז"ל מש"כ האו"ה ז"ל כלל כ"ב אות ד' ז"ל אבל דבר שצריך שיעור לנקובתו ולחסרונו כמו נקובת הטחול אין מועיל בו סתום חלב או בשר עכ"ל עיי"ש בט"ז ובש"ך ז"ל סעק"ג מש"כ בביאורו. ולא זכיתי להבין דעת קדשו של מאור ישראל בעל או"ה ז"ל בזה דהא מה מועיל סתימת בשר או חלב על הטחול. הלא על דד הטחול במקום העב יש עליו קרום פרוש שאסור משום חלב וקיי"ל דחלב טמא אינו סותם. וא"כ הלא לבד מטעם שצריך שיעור לנקובתו ולחסרונו הלא בלא"ה נמי אינו סותם משום דהוי חלב טמא וחלב טמא אינו סותם. וכמש"כ הט"ז ז"ל בסימן מ"ח סעק"ב גבי כרס שניקבה דאין הטחול סתימה אף במקום דיבוקה לכרס מהאי טעמא דמפסיק הקרום שעל הטחול והוא חלב טמא עיי"ש ולענ"ד ד"ק בזה לע"ג והיותר. תמוה בעיני על מרן הט"ז והש"ך ז"ל שהביאו ד"ק ולא עמדו להקשות בזה:

**ועמדתי** משתומם ע"ז עד שמצאתי למרן בעל תב"ש ז"ל שם בסי' מ"ו שהקשה ג"כ כקושייתנו על מרן או"ה

או"ה ז"ל וכתב ע"ז ז"ל ולא מיסתבר לומר דדוקא כשהחלב טמא קיים בין הטחול והכרס דהחלב קשה הוא או אינו מיהדק ואינו מניח להכרס לסתום. אבל אם ניקב גם החלב או ניטל ונדבק בשר לבשר הוה סתימה דלא נזכר קולא זו בשום פוסק. ותו דא"כ אכתי תיקשי קושיית הט"ז סי' מ"ח הנזכר מ"ט כתב הרמב"ם דנקב שבכרס אין לך דבר שיסתום אותו כו' הא אפשר שתסתום בטחול כשניקב או ניטל גם החלב טמא שעליו כו' [ותיי הכותב כי גם ברעיוני עלה לכאורה לתרץ כן ודחיתי מהאי טעמא גופא]. ואפשר דס"ל להט"ז כל שניטל כל חלב הטמא עד שאין כאן מפסיק כלל בין חיבור הבשר. כשר. ובההיא דכרס שניקב מסתמא לא איירי בכה"ג ודוחק גם דברי האו"ה ל"ע מה"ט כו' עכ"ל. אלמא דבכמה אופנים יגע לתרץ את דברי קדשו והניח בל"ע:

**אחר** איזה שנים קניתי ס' כו"פ ומצאתי דגם הוא בסי' הנ"ל הקשה על האו"ה ז"ל וכתב ז"ל בסעק"ב בפלתי ד"ה כשרה. הט"ז ויתר אחרונים הביאו דעת או"ה כו' אלא שלא ידעתי המציאות אי' מקום יחול בו בטחול סתימת החלב וכיוצא בו הא בצד קולסי' בלא"ה אין נקב פוסל ובצד עב הא מדובק לכרס ושם חלב טמא מבדיל בין כרס לטחול ומאין יבא חלב טהור לסתום אין שם לא בשר ולא חלב טהור ומצד שני לצד חלל הגוף ג"כ אין חלב טהור ולא בשר מתולדתו כי נסרך למקום אחר דבלא"ה אין סתימה. ורחוק אצלי המציאות. וכי ח"ו לריק יגעו ודבר שאינו פלפלו פלפול של שוא. ואפשר לומר דיש כאן יתר שני טחולים וס"ל לאו"ה כראב"ן וכמש"כ בשני טחולות באיזה שיקרה נקב טריפה אף אם נטלו כולם כשרה. וא"כ יש במציאות שטחול השני דבק אצל חלב כשר אצל חלב כנתא וכדומה וניקב וחלב סותמו ולגבי טחול הזה קרוי ברייתא שכאן הי' וכאן נמצא וקמ"ל הואיל ושיעורו דינר אין חלב טהור סותם וא"ש ואולי דעת האו"ה כרא"ה דטחול בעוף כמי טרפה אבל ודאי דבעי דינר זהב לערך כהנ"ל וא"כ שם שפיר יתכן דשומן סותמו דבעוף הכל כשר ולזה קאמר דלא ודו"ק עכ"ל. והדברים ראוין למי שאמרן:

**ומ"מ** אכתוב מה שעלה עתה ברעיוני לתרץ דעת או"ה ז"ל. דנלע"ד דטובא קמ"ל דסד"א דיש לחלק בין נקב לנקב. והוה אמינא דעד כאן לא אמרינן דחלב טמא אינו סותם אלא בנקב דהטריפות הוא דוקא כשניקב כולו מעל"ע ולא נשאר אפילו משהו ואנו מצריכין לדבר אחר שיסתום הנקב. בזה קים להו לרז"ל דחלב טהור סותם יען כי הוא רך ומהודק. וחלב טמא יען שהוא קשה או אינו מהודק אינו סותם וכן בשר של אבר אחר יש מחלוקת בין הפוסקים אי סותם או לא. אבל נקובת הטחול שצריך שישתייר מהבשר של הטחול גופי' כעובי דינר זהב וא"ל טרפה. הוה אמינא דחומרתו היא קולה לגבי'. דהיינו היכא דאין בטחול עצמו כעובי ד"ז רק בצירוף החלב או בשר שאצלו אז בזה מועיל סתימת החלב אף שהוא טמא לצרפו לבשר הטחול לשיעור עובי ד"ז. דאף דאינו מיהדק מ"מ שפיר מסתבר לומר דמצטרף קמ"ל מרן האו"ה ז"ל דאף בזה אינו מצטרף כנלע"ד דאולי יש ליישב ד"ק ע"פ זה:

---

## סימן מח.

### בדין עוף שנפל לאור ונשתנו המעיים.

**סי'** כ"ב סע"א כתב המחבר ז"ל עוף שנפל לאור ונחמרו בני מעיו ונשתנו הלב והקורקבן והכבד כו' והכבד אין השינוי אוסר בו אא"כ נשתנה כנגד המעיים דהיינו בראש הדק שלו וכלפי פנים או אם הוריק כנגד המרה או כנגד כל מקום חיותה כו' עכ"ל. וכתב שם הט"ז ז"ל בסעק"ג ז"ל כ"כ הרשב"א והטור ז"ל כו' עד ע"כ בכל הכבד זולת מקומות אלו אין איסור בכבד שהוריקה. אבל המרדכי כתב וז"ל הוריקה כנגד מעיים טרפה ושיעור ירוקתו במשהו ואע"ג דניקב הכבד כשר מ"מ הואיל שהוריק הכבד חיישינן אף ללב ומעיים אע"פ שעדיין אין ניכר בהם ועוד יש לחוש שמא סופו ליטול כולו. ומכאן יש סמך לדעת הגאונים שמטריפין בניקב חצר הכבד דחיישינן שסופו ליטל כל הכבד מדמטרפינן בהוריקה הכבד כשיעור נקב משהו דאסרו תחלתו משום סופו עכ"ל. ותמה ב"י א"כ למה אמרו דוקא כנגד המעיים ותירץ דאפשר דקיי"ל דאין סופו ליטל כולה אלא דוקא בהוריקה נגד המעיים. ודבר זה הוא דוחק גדול דמי הגיד לו להמרדכי דבר זה דהטעם משום שסופו להנטל כולו ומתוך כך צריך ליכנס לדוחק דקים להו דוקא כנגד המעיים. וגם מביא סמך לגאונים ואין כאן רמז או רמיזה בתלמוד שהרי לא אסרו אלא משום ב"מ לחוד. והאריך שם הט"ז ז"ל לבאר דעת המרדכי ז"ל ומסיק דדבריו דהמרדכי ס"ל דחיישינן לשתי חששות היינו למעיים וליתר הכבד אף במקום שלא הוריקה עדיין. ומקורו הוא מהא דאמר רבא בידוע שנפלה לאור דקשה למה לו לומר דבר זה דהא גם האיבעיין מיירי כשנפלה לאור. והכי הול"ל בידוע שנחמרו מעיה כו' עיי"ש מה שהאריך לבאר בכלל זה. ולענ"ד לא זכיתי להבין גם דעת קדשו כי גם לפי דבריו יקשה מאין לקח המרדכי לומר זה דאנו חוששין גם לכבד עצמו. ומש"כ שהמרדכי למד זה משפת יתר שאמר רבא בידוע שנפל לאור ומוקי דקאי על איסור הכבד גופא דע"י המשהו שהוריק עתיד להוריק כולו. לענ"ד רחוק מאד שיהא מונח בלשון זה הכוונה להשמיענו דמלבד המעיים הוא טרפה מצד עצמות הכבד דסופו ליפול כולו:

**ומה** שנלע"ד בהבנת דברי מרן המרדכי ז"ל בשנקדים תחילה להבין דברי הגמ' בזה. דז"ל הגמ' (ד' נ"ו ע"ב) בעא מיניה רב יוסף בריה דריב"ל מריב"ל הוריקה כבד כנגד בני מעיים מהו א"ל טרפה. ולא יהא אלא ניטלה. אמר רבא כיון שהוריקה כבד כנגד בני מעיים בידוע שנפלה לאור ונחמרו בני מעיים וטרפה עכ"ל הגמ'. והנה מתחילת השקפה צריך להבין מה זה ששאל רב יוסף מאביו ריב"ל דוקא בלשון הזה הוריקה כבד כנגד בני מעיים ולמה לא שאל לו על הכבד בעצמו אם הוריק והכהול"ל הוריקה כבד מהו. ואם נאמר דזה פשיטא ליה דהוריקה כבד כשר. וכל שאלתו לא הי' אלא רק אם אנו מחזיקין ריעותא מן הכבד על הבני מעיים וכמו שמפרש רבא אח"כ כיון שהוריקה כבד כנגד ב"מ בידוע שנפלה לאור ונחמרו ב"מ. וע"ז השיב לו ריב"ל טרפה ומטעם שהסביר רבא אח"כ. א"כ מה זה שהקשה המקשן ולא יהא אלא ניטל מאי קא קשי' לי' מניטל. הלא בניטל הכבד אין חשש לב"מ והכא עיקר הטרפות מחששא דבני מעיים. ועל כרחך לומר דהמקשן הי' מפרש שאלת ר"י ופשיטת ריב"ל לענין הכבד עצמו. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בחידושיו ז"ל ומתמה גמרא ולא יהא אלא ניטלה דקס"ד משום דכבד עצמה שהוריקה נטרפה כו'. ולפ"ז הלא לדעת המקשן הלא יקשה למה שאל דוקא כשהוריקה כבד כנגד ב"מ *):

**ולכן** נלע"ד בע"ה. דיש לפרש שאלת רב יוסף בשני אופנים. א' ששאל על הכבד עצמו אם הוריק מה דינו

---

*) הגה"ה. והרמב"ם ז"ל פ"ז מה' שחיטה הלכה כ"א כתב ז"ל כל עוף שנמצאת הכבד שלו כמראה בני מעיים כו' ופירש הראב"ד ז"ל שכוונתו דמפרש דהא דאר"י כנגד ב"מ הכוונה שמראה הכבד דומה למראה הבני מעיים. וכשמעמידין הכבד

דינו. ומה שנקט בלשונו הוריקה כנגד ב"מ ולא שאל בסתם הוריקה כבד מהו. כדי להורות לנו דזה פשיטא ליה דאם הוריק בהכזית שהיא במקום מרה ובמקום חיותא ודאי טרפה. אך אם הוריק כנגד ב"מ שהוא רחוק מהזתים הללו מספקא ליה מי אמרינן דגם בזה טריפה מלד עלמו או משום דאמרינן בזה דשדי תיכלא בכולה. או דנאמר דאין בזה שום טריפות. ב' יש לפרש דכונת שאלת ר"י הי' אם מחזיקין ריעותא מהכבד על הב"מ וכמו שמפרש רבא אח"כ דלכן שאל הוריקה כנגד ב"מ:

**והנה** המקשן הבין דשאלת רב יוסף הי' על עלם הכבד וכאופן הא' שביארנו. ולכן כששמע שהשיב ריב"ל לבנו דטרפה שפיר הקשה ולא יהא אלא ניטל. ובא רבא ופירש דשאלת רב יוסף הי' אם מחזיקין ריעותא מכבד לב"מ וע"ז אמר בלשונו הוריקה כבד כנגד ב"מ להורות דעיקר ספיקא אם נטרף משום הב"מ. וע"ז השיב לו ריב"ל טרפה וכדמפרש רבא בטעמו דכיון שהוריקה הכבד כנגד הב"מ בידוע שנפלה לאור ונחמרו מעיים:

**אמנם** עדיין נלע"ד לומר בזה דבר חדש. דיש לומר בהאי דינא שחידש לנו רבא דע"י הורקת הכבד אנו מחזיקין שנחמרו בני מעיים. תליא במחלוקת דאיתא שם בגמ' ארנבי"י אף אנו נאמר אדומין שלא הוריקו ושלקן והוריקו טרפה מ"ט איגלאי בהתייהו אמר רב אשי הלכך לא ליכול איניש אלא בשלקא. ולא היא אחזוקי ריעותא לא מחזקינן עכ"ל. והנה לפי מסקנת הגמ' דאחזוקי ריעותא לא מחזקינן א"כ אין לנו להחזיק ריעותא מכבד לב"מ. והגע עלמך דמה התם דמיירי דאיכא לברורי ע"י שליקה אם נשתנו המעיים. וגם איכא ריעותא הא דנפלה לאור. מ"מ ס"ל לסתמא דגמ' דאחזוקי ריעותא לא מחזיקינן וא"ל לברר ע"י שליקה. כיון דעתה לא נמלא שום ריעותא בבני מעיים ע"י נפילתה לאור. כש"כ להחזיק ריעותא מכבד לבני מעיים ודאי דלא מחזקינן. אמנם לרב אשי דס"ל דלריך לברר ע"י שליקה ומחזקינן ריעותא. לדידי' שפיר י"ל דמחזקינן ריעותא גם מכבד לב"מ. ולא עוד. דכי היכי דס"ל היכא דחזינן דנפלה לאור מחזקינן שיש ריעותא בב"מ אף דאין אנו רואין בהם ריעותא. מ"מ אמרינן דודאי נמלא בהם ריעותא ולריך לברר ע"י שליקה. כמו כן להיפך היכא דלא ידעינן אם נפלה לאור ואנו רואין ריעותא בב"מ אנו מחזיקין מהריעותא דמסתמא נפלה לאור ועי"ז נחמרו בני מיעיה. אמנם לסתמא דגמ' דלא מחזקינן ריעותא ודאי דגם בזה לא מחזקינן. היינו אם נמלא ריעותא בב"מ ולא ידעינן אם נפלה לאור לא מחזקינן לומר דמסתמא נפלה לאור אלא תלינן הריעותא דב"מ בדבר אחר:

**והנה** ידוע מחלוקת הראשונים היכא דאין ידוע אם נפלה לאור ונמלא שינוי באחד מהאברים. דדעת המחבר בשם הפוסקים דטריפה מטעם דמחזקינן ריעותא דמסתמא נפלה לאור (עיי"ש סע"ו). ודעת רמ"א ז"ל בשם הפוסקים דלא מחזקינן ריעותא. ולפ"ז נלע"ד לומר דזה גופא השמיענו רבא דאף דלא ידעינן אם נפלה לאור. מ"מ אחרי שהוריק כבד כנגד ב"מ בידוע שנפלה לאור וגם נחמרו ב"מ. היינו דמחזקינן שתי הריעותות. א' שנפלה לאור. והב' שנחמרו בני מעיים. ומדברי רבא הללו י"ל שלמדו הפוסקים דאף שאין ידוע שנפלה לאור מ"מ מהשינוי שבאברים אנו מחזיקים שנפלה לאור וטריפה ולא תלינן השינוי בלקותא אחרת [ועיין בכמ"ש סוף פ"ז מהש"ת בד"ה וכתב הרא"ד כו' שכתב דזה תלוי בשינוי הנוסחאות עיין שם]:

**אבל** לפי מסקנת הגמ' דאחזוקי ריעותא לא מחזקינן ולדידהו הלא אין מחזיקין מן הורקת הכבד לקלקול הבני מעיים. וא"כ אנו מוכרחין לפרש דשאלת רב יוסף מאביו ריב"ל לא הי' רק על קלקול הכבד עלמו אם נטרף על ידו. וגם דוקא היכי דידעינן שנפלה לאור. דאם לא ידעינן אין מחזיקין מהורקת הכבד שמסתמא נפלה לאור וכסברת המקשן שהבאנו לעיל דמיירי מטרפות הכבד עלמו. ולפ"ז שפיר מקשי בגמ' ולא יהא אלא ניטל. ולשיטה זו דאין מחזיקין ריעותא מכבד לב"מ והטרפות הוא מלד הכבד עלמו ישאר לכאורה קושייתו מלא יהא אלא ניטל. ונהי' מוכרחין לתרץ הקושיא דאינו דומה לניטל דשאני הכא דנפלה לאור וחזינן דהוריקה הכבד מחמתו ולכן אף דלא הוריקה רק בסופו מ"מ אמרינן דשדי תיכלא בכולה וסופו להוריק כל הכבד אף בשני הזתים של מקום מרה וחיותא ונטרף על שם סופו [ועיין רשב"ם בב"ב דף נ"ב ע"ב ד"ה כדשלא כו' ובתא"ש בברכות סוף סי' ב' פ' תפהש"ת שהביאו דאף היכא דנשאר בגמ' בקושיא מ"מ יש תירוץ לזה ומתרלים הקושיא]:

**ובכל** דברינו אלה מבואר במרדכי ז"ל. דז"ל בפ"ג דחולין סי' תרל"א אבל אם לא ידענו בבירור אפילו נשתנו כשרים דאחזוקי איסורא לא מחזקינן כדמשמע מהא דאמר רב אשי ולא היא אחזוקי איסורא לא מחזקינן. והתם איירי בדידעינן שנפלה לאור אך לא נגלה עדיין ירוקתו ולא מחזקינן איסורא לאהדורי אבהרה. ואומר אני דה"ה היכא דנשתנו לא מהדרינן לישאל אם נפלה לאור אלא מחזקינן לה בהיתר דלא נפלה עכ"ל. הרי לפנינו דגם הוא ירד לחלק ולפרש דאם לא נחזיק איסורא אין אנו מחזיקין מנפלה לאור דמסתמא נשתנו המעיים ואין לריך להדורי עלייהו לראות אם נשתנו אם לא. וכן להיפך משינוי המעיים אין אנו מחזיקים דמסתמא נפלה לאור. וממילא מוכח דלמאן דס"ל דמחזיקין איסורא מחזיקינן מנפלה לאור על שינוי המעיים. וכן להיפך משינוי המעיים על נפלה לאור. והוא ממש כדברינו לעיל דלרבא מחזיקין מהורקת הכבד על נפיליה לאור ועל שינוי המעיים. להמקשן שהקשה לא יהא אלא ניטל ולמסקנת הגמ' דאין מחזיקין. אין מחזיקין גם בזה מזה על זה:

**ובזה** יבואר גם מש"כ המרדכי ז"ל בתחלת הסימן שם ז"ל. הוריקה כבד כנגד ב"מ טרפה ואע"ג דניקב הכבד כשר מ"מ הואיל שהוריק הכבד חיישינן אף ללב ולמעיים ואע"פ שעדיין אינו ניכר בהם. ועוד יש לחוש שמא סופו לינטל כולו עכ"ל ועיין לעיל מה שעמד הט"ז ז"ל בזה. אמנם לדברינו ניחא דלענד"נ דיש לומר דהמרדכי ז"ל תפס את שני הדיעות היינו שיטת רבא דס"ל דמחזיקין ריעותא מכבד לב"מ. וגם שיטת המקשן דס"ל כמסקנת הגמ' דאחזוקי ריעותא לא מחזקינן. ולדידי' אנו מוכרחין לומר דהוריקה היא טרפה מלד עלמו דשדי תיכלא בכולה וכדברינו לעיל. וזה שכתב מתחילה דאע"ג דניקב הכבד כשר מ"מ טרפה מחשש נקיבת הלב והמעיים. והוא כשיטת רבא. ואח"כ כתב דיש לחוש עוד לפי מסקנת הגמ' דאחזוקי ריעותא לא מחזקינן ולדידהו אנו מוכרחין לומר דאיבעיא דרב יוסף מאביו ריב"ל היתה בשביל הכבד עלמו. וע"ז השיב לו ריב"ל דטרפה וכסברת המקשן. ואנו מוכרחין לתרץ קושייתו דאינו דומה לניטל הכבד מטעם דכאן שדי תיכלא

---

הכבד נגד הב"מ דומין זל"ז במראה [עיי"ש היטיב בכמ"ש ז"ל] וכתב ע"ז ז"ל וטעה בפירושו אלא כך שאם הוריקו סמוך לבני מעיים מהו תלינן ליה דבלד ב"מ אתיא לה ירקות או לא ופשט לה דאפילו לבני מעיים גופייהו איכא למיחש אלא שאינו ניכר בהם עכ"ל ועיי"ש בכמ"ש ובמגדל עוז ז"ל מש"כ לתרץ דעת ופירוש הרמז"ל במה שאר"י כנגד ב"מ. ולדבריהם שפיר ניחא מה שאר"י בשאלתו כנגד ב"מ אף אם נאמר דלא שאל אלא על הכבד עלמו. ומ"מ כתבתי בפנים מה דנלע"ד לומר בפשט לשונו של ר"י לפי דעת המרדכי ז"ל:

תיכלא בכולה. ועל זה כתב המרדכי ז"ל ועוד יש לחוש שמא סופו ליגמל כולה. ודקדק בלשונו הטהור לכתוב בגדר ספק יש לחוש שמא כו'. להשמיענו דאע"ג דמתרץ הגמ' קושייתו באופן אחר. ואע"ג דמסיק הגמ' דאחזוקי ריעותא לא מחזקינן. מ"מ ס"ל דאין לדחות לגמרי סברת המקשן אשר לדידי' אנו מוכרחין לתרץ דשדי תיכלא בכולה. ולכן יש לחוש גם לזה שמא שדי תיכלא בכולה. כן נלע"ד בזה ואם שגיתי ד' יכפר. ולפי דברינו יש מקור נאמן ויסוד מדברי הגמ' לפי דעת המרדכי דאמרינן בכבד שדי תיכלא בכולה. לפ"ז יש להביא ראי' גדולה מזה למה שכתבנו בהתשובה השייך לסי' מ"ו בנימוק הכבד לדם דאף שבמקום מרה ובמקום חוטה לא נימוק עדיין מ"מ אמרינן דשדי תיכלא בכולה וטריפה וכדעת רמ"א ז"ל שם. ואף כי כאן מסיק הט"ז ז"ל וכתב ז"ל ואפילו לדעת המרדכי דאוסר כאן בהורקת הכבד בכ"מ משום סופו ללקות. אין מדמין בטרפות להדדי דיש חילוק גדול בין מכה הבאה ע"י האש לשאר חולי שלא מלינו בגמ' שיש בו חשש עכ"ל ומביא מזה ראי' למש"כ בסי' מ"א גבי נימוק הכבד לדם דלא אמרינן שדי תיכלא בכולה עיי"ש. ולענד"נ כמש"כ והבוחר יבחר:

---

## סימן מט.

### ביאור דברי הרמב"ם שכתב בשינוי המעיים אחר ששלקן וממרסין בהם.

**שם** בש"ך סעק"י מביא לשון הרמז"ל שכתב בפ"ז מהלכות שחיטה ה"כ ז"ל אחר ששלקן מעט וממרסין בהם עכ"ל ועיי"ש בכמ"ש ז"ל שביאר תיבת ממרסין שכתב הרמז"ל היינו שממשמשין בהם. ומביא ע"ז המקור מהגמ' (ד' נ') הנהו ב"מ דאתו לקמי' דרבא אקפינהו ולא אידמי אתא רב משרשיא ברי' ממשמש בהו ואידמי כו'. ובקוטן שכלי ל"ז להבין לפרש תיבת ממרס על מישמוש ידים. ולולא דמסתפינא הייתי אומר דכוונת הרמב"ם ז"ל הוא ע"ד שמלינו באו"ח סי' שי"ח סעי"ח דאילפס וקדירה שהעבירן מרותחין מן האור אם לא נתבשל כ"ל אסור להגיס בהן בכף דע"י שמגים גורם להתבשל יותר עיי"ש. ושורש מרס כתב הערוך ז"ל שהוא לשון (ערווייכען מישען) עיי"ש שהביא מקורות לזה מלשון ממרס בדמו וכמוהו רבים עיי"ש בערוך ערך מרס [ועיין ברע"ב ז"ל סוף פ"ב דשביעית שכתב ז"ל ממרסין באורז. משקין עפר האורז ומערבין אותו במים כמו נתנו לממרס ביומא עכ"ל]. ולכן י"ל דזהו כוונת הר"מ ז"ל דאם עמדו במראה זה אחר ששלקן מעט וממרסין בהם היינו שהגים את האברים בכף בתוך הקדירה דזה מועיל ג"כ כמו בישול. ומש"כ הש"ך ז"ל שם ז"ל ול"ע אם יש לסמוך ע"ז לקולא כיון דכל הפוסקים לא חילקו בכך וכש"כ לדידן דלא בקיאינן בין שלוק למבושל כדלקמן סי' ע"ג סעק"ח עכ"ל. ולענד"נ דאולי יש לומר לפי דברינו בסימן הקודם דאם אינו רואה בהם שום ריעותא א"ל לשלקן כדמסיק בגמ' שהבאנו שם דאחזוקי ריעותא לא מחזקינן וכמש"כ המחבר סע"ג ובש"ך סע"ק י"א. ולכן כמו דאם לא הי' בהם שינוי מראה בעודן חיין לא הי' צריך לשלוקינהו שמא ימלא בהם שינוי מראה. כמו כן אף אם ראה בהם שינוי מראה ושלקן מעט וחזרו למראיתן. א"ל לשלקן עוד שמא יחזרו למראה טרפה. וגם בזה שייך לומר אין מחזיקין ריעותא [ועיין תוי"ט במס' תרומות פ"י משנה יו"ד ד"ה כל הכבשים כו' דמביא שם אי שלוק פחות מבישול או להיפך. וברים פ"ו דנדרים כתב הרע"ב ז"ל ד"ה מותר בלוי ובשלוק ז"ל כל שנתבשל יותר מבשולו כראוי נקרא שלוק. ועיי"ש בתוס' רע"א ז"ל אות מ"ה שמביא כמה דיעות להיפך עיי"ש היטיב] וכן בעירובין (דף כ"ח ע"ב) גבי עור שסלקו כו' כתב רש"י ז"ל שלקו. מבושל הרבה עכ"ל. וכן יש להוכיח מגמ' דנדרים (דף כ' ע"ב) שארז"ל שם משל לבשר הבא מבית הטבח רלה לאכלו במלח אוכלו צלי אוכלו מבושל אוכלו שלוק אוכלו עכ"ל ומשמע דשלוק הוא יותר ממבושל:

---

## סימן נ.

### בדין נפילה.

**בסי'** נ"ח סע"ה כתב המחבר ז"ל וז"ל. יש מי שאומר שכל שעמדה והלכה אפילו נמלא שינוי באבריה אין חוששין לה. ומסיק הרמ"א ז"ל ז"ל. כל שאין השינוי מטריף בשאר בהמה עכ"ל. וז"ל הט"ז ז"ל סעק"ח קשה מאי קמ"ל בזה [וכוונתו דאם השינוי מטריף בשאר בהמה פשיטא דטריפה דלא עדיף נפילה משאר בהמה]. וי"ל דהו"א דשינוי כשר כאן דתלינן אותו מחמת הנפילה ונפילה דכאן אינה נוזקת כיון שהלכה דומיא דמלינו גבי ריאה במראה טריפה דאין איסור אם יש לתלות במוגלא וכדאיתא סי' ל"ח סע"ג עכ"ל. ולא זכיתי להבין ד"ק איך הוה סלקא אדעתין לומר דאם נמלא בה שינוי המטריף בשאר בהמה. כאן בנפילה יהא כשר. איך יעלה על הדעת כזה דמה לי אם שינוי זה המטריף בא בהבהמה מעלמה או ע"י חולי. או אם בא לה זה השינוי מחמת הנפילה כיון דדבר זה מטריף הבהמה הלא לעולם טרפה אם נמלא בה שינוי כזה. וראי' שהביא ממראה טריפה וכשנמלא תחתיה מוגלא תלינן המראה בהמוגלא. לא זכיתי להבין ראייתו בזה ודמיונו זה לזה. דלא מיבעיא לשיטת הפוסקים דס"ל דבעינן כשתוסר המוגלא לא יהי' עוד שום מראה המטרפת בעור הריאה [עיין באדרת אלי' על טריפות סי' ל"ח סעקי"א בי"א]. הלא ודאי דאין כאן התחלת ראי' דהתם הלא לא נשאר דבר המטריף וכאן הלא עדיין נמלא בהבהמה שינוי המטריף. אלא אפילו להנך רבוותא דס"ל דאפילו אם נשאר המראה המטרפת על עור הריאה ג"כ כשר ופסק כוותייהו עיי"ש בהמחבר הנ"ל. ג"כ יש לחלק ולומר דהתם שאני דהכי קים להו להנך פוסקים דמראה המטרפת אינו מטריף אלא דוקא אם נתהווה מעלמה בעור הריאה ע"י חולי. אבל אם נעשית המראה ע"י מוגלא או שער שחור אינה מזקת המראה לעור הריאה והוית כשאר מראות הכשרות שאינן מזיקין ג"כ לעור הריאה. והוא דבר המסתבר וגם מלאו ע"ז מקור נאמן מהא דארז"ל דקיימי אוכמי אוכמי עיין על דבריהם. לא כן בזה איך הי' עולה על הדעת לומר דאם נפלה ונשתברה רוב צלעותיה ואח"כ הלכה הילוך גמור דכשרה. הלא נשתברו רוב צלעותיה היא טרפה גמורה. ואיך הי' מסתבר לומר דאם נשתברו מחמת הנפילה כשרה הלא אינה יכולה לחיות בשינוי כזה. וכן אם נעקרה הקנה או הושט או ניקבו הדקין והכרס מחמת הנפילה איך הוה סלקא אדעתין לאכשורה מטעם שנאמר דהנפילה גרמה לה. הלא אף אם הנפילה גרמה לה. מ"מ מעתה אנו רואין שהיא טרפה ודאית אפילו אחר שנסתלק ממנה חשש הנפילה מלד שהלכה. דמ"מ כיון שנולד בה מחמת הנפילה טרפה ודאית אחרת ודאי שהיא טרפה:

**ולכן** נלע"ד לומר להיפך. דהוה אמינא דאפילו אם נמלא בה שינוי שאינו מטריף בשאר בהמה מ"מ בזה טריפה מלד דהא יש לה ריעותא מחמת הנפילה. והריעותא זו שנמלא בה איזה שינוי אף שהשינוי בעלמה אינו מטריף מ"מ הוי כמו תרתי לריעותא וטריפה. לכן השמיענו הרמ"א ז"ל דכל שאין השינוי מטריף בשאר בהמה אינו מטריף גם

בבהמה

בבהמה זו. ומצאתי און לדבריי בפ"ת סי' ס' סעק"א שמביא שם בשם בעל שבות יעקב ז"ל ח"ב סי' נ"ז שנשאל ע"ד בהמות בשעת דבר על הבהמות ואודות החלב שחלבו מהם ואח"כ מתו אם מותר החלב. וכתב ע"ז היכא דיש נגע יש לאסור כדעת מהרש"ל שהביא הט"ז ז"ל משמו בסי' קט"ז שיש סכנה. אבל היכא דליכא נגע למראית עינינו רק חולי יש להכשיר דהבו דלא לוסיף עלה. מ"מ אם ימצא השוחט עוד ריעותא בריאה אע"ג דע"פ הדין יהי' כשר. מ"מ ע"י חולי כזו דיינינן לה כתרתי לריעותא ויש להטריף כו' עכ"ל. אלמא דחשבינן הקצת חולי של הדבר לריעותא ובהצטרף לזה עוד ריעותא כל דהו נטרף הבהמה מטעם תרל"ר. ואח"כ הוה סלקא אדעתין למימר דגם בדין דנפולה דאף אם נמצא בה שינוי שאינו מטריף בבהמה אחרת מ"מ זו שנתרועעה מנפילתה וגם נמצא בה עוד ריעותא הוה כתרתי לריעותא וטרפה. ולכן טובא השמיענו רמ"א ז"ל דכאן לא אמרינן הכי דכיון שעמדה והלכה אזלא לה חשש דנפולה לגמרי ואין כאן שום ריעותא מזה:

**ואף** כי לכאורה עדיין קשה דהא דברי קדשו של הרמ"א ז"ל נכלל בלשון המחבר ז"ל דהא גם המחבר ז"ל כתב ז"ל אפילו נמצא שינוי באבריה אין חוששין לה. ובודאי גם המחבר ז"ל איירי בשינוי שאינו מטריף בשאר בהמה וכמש"כ הש"ך ז"ל סעק"ז וכדברינו לעיל דבשינוי המטריף ודאי לא עדיף הך בהמה הנפולה משאר בהמות ומאי קמ"ל הרמ"א ז"ל. אמנם לפי דברינו יש לומר דטובא קמ"ל. לפי הכלל דמבואר בפוסקים דדיני תרל"ר שמחלקין בין ריעותא גדולה. וסתם ריעותא. וריעותא כל דהו. ולריעותא גדולה מצטרף אף ריעותא כל דהו אבל לא לסתם ריעותא. והוה אמינא דגם בדין זה איירי המחבר דדוקא אם נמצא שינוי וריעותא כל דהו אז אינו מצטרף ריעותא דנפולה לריעותא זו וכשר. אבל אם נמצא שינוי וריעותא גדולה אז נחשב ריעותא דנפולה לכה"פ לריעותא כל דהו ומצטרף בהדי ריעותא הגדולה וטריפה. לזה השמיענו הרמ"א ז"ל דכל שאין השינוי מטריף בשאר בהמה גם בזו אינו מטריף והנפולה אינה נחשבת אף לריעותא כל דהו. ואולי דזהו כוונת הגר"א ז"ל שכתב ז"ל באות י"ד שיצאה מכלל ריסוק עכ"ל. והיינו שיצאה לגמרי מכלל ריסוק ע"י שהלכה ואין כאן שום ריעותא אפילו כל דהו:

**ולולא** דמסתפינא הייתי אומר דאולי זהו כוונת מהר"ש הלוי ז"ל שהגיה על דין זה שמביא ב"י בשם הרשב"א ז"ל. דז"ל בסי' נ"ח כתב הרשב"א בתשובה סי' רמ"ט ח"ג מסתברא דכל שעמדה והלכה אפילו נמצא שינוי באברים אין חוששין לה כו' ולפיכך כל שאינו מוצא בה טריפות הפוסל אפילו שלא מחמת נפילה אין חוששין לה כו'. ומהר"ש הלוי ז"ל הגיה כל שאינו מוצא טרפות הפוסל מחמת נפילה אין חוששין. ובעל חידושי הגהות כתב עליו שא"ל בהגהה זו. ואולי כוונת מהר"ש ז"ל דדוקא בשינוי הבא מחמת נפילה אז יש חילוק אם הוא שינוי הפוסל טרפה ואם לאו כשרה ואינו נחשב לתל"ר עם הנפילה מצד דהוי משם אחד [עיין פמ"ג סי' ל"ז] אבל בשינוי אחר אף דאינו מטריף מ"מ הוה תרל"ר. וע"ז בא רמ"א ז"ל להשמיענו דאף בשינוי אחר ג"כ כשרה אם הוא דבר שאינו מטריף בשאר בהמה. וכמו דפליג שם גם בעל חידושי הגהות על מהר"ש הלוי ז"ל בזה:

## סימן נא.

### בדין גלידה.

**סי'** נ"ט כתב הש"ך ז"ל בסעק"א בסופו ז"ל אבל כשניטלו כל החוליות וכל ראשי הפרקים מקצתן ולא נשתייר רוחב סלע כלל ודאי הדעת נותנת להטריף כיון שבכל אורך השדרה וכל ראשי הפרקים ליכא רוחב סלע כלל כנ"ל עכ"ל. ולענ"ד דלזה כיון הרמ"א ז"ל שכתב ז"ל אבל אם ניטלה משלשתם כו' ולכאורה המ"ם דמשלשתם מיותר והול"ל אם ניטלו שלשתם. ולכן נראה דכוונתו דאף אם לא ניטלו כל רוחב הסלע של שלשתם רק מקצת מהם מ"מ כיון שלא נשתייר רוחב סלע על פני כל אחד מהם טריפה [ועיין רדב"ז ז"ל חלק חמישי סי' רי"א מש"כ לתרץ דעת הרמז"ל בזה]:

## סימן נב.

### בדין סימני עוף.

**סי'** פ"ב סע"ג כ' המחבר ז"ל. י"א שכל עוף שחרטומו רחב וכף רגלו רחבה כשל אווז בידוע שאינו דורס ומותר באכילה אם יש לו שלשה סימנים בגופו. והרמ"א ז"ל כתב ז"ל. וי"א שאין לסמוך אפילו ע"ז ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור וכן נוהגין ואין לשנות עכ"ל. והט"ז ז"ל בסעק"ד כתב ז"ל אלא במסורת רש"י כ"כ וז"ל דהא תרנגולתא דאגמא הי' מחזיקין אותה בטהור ולאח"ז ראוה שדורסת כו' וכ"כ התוס' שהיו אוכלים אותו תחילה. וקשה דהא פרכינן בחולין (דף ה' ע"ב) השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה ע"י כו' ולפי מש"כ התוס' בפ"ק דגיטין [ופלא מדוע לא הביא מהתוס' שם בחולין שכתבו נמי כן עיי"ש] דהגנאי הוא דוקא אם הצדיק עצמו אוכל דבר איסור א"כ ניחא כאן דאפשר שהמון העם היו אוכלים אותו ע"פ הוראת הגדולים ואין בזה גנאי עכ"ל. ואנכי בענ"ד ל"ז להבין ד"ק לפי הגירסא דסוף פ' האשה שנתארמלה גבי העלה עבד לכהונה על פיו ומקשה השתא בהמתן ש"ל כו' הרי גם שם לא אכל בעצמו התרומה. ומפרש התוס' שם בחולין דע"י שע"פ אוכל העבד ואשתו ובניו תרומה ג"כ גנאי היא לצדיק. הלא ודאי דלפ"ז מסולק תירוץ של מרן הט"ז ז"ל דהא מה שאכלו ההמון ע"י הוראת הגדולים ג"כ גנאי הוא להם. ואין שייך תירוצו של מרן הט"ז ז"ל רק לפי מש"כ התוס' לשיטת הראשונים הללו שאינן גורסין בגמ' שם בכתובות קושיא זו של השתא בהמתן ש"ל כו' וכמש"כ התוס' בגיטין דלשיטה זו כיון שאין הצדיק אוכל בעצמו אע"ג דאחרים אכלו ע"י הוראתו אין זה גנאי להם. אך לענ"ד קשה מאד לומר דדוקא ההמון עם אכלו ולא הצדיקים:

**ומה** שנלענ"ד ליישב קושיית הט"ז ז"ל דלפי מה שמבואר באותו הסימן בכמה דוכתי דהיכא שיש להם מסורת וג' הסימנים מותר לכתחילה כ"ז שלא ראינו שדרס. וכיון דמותר מן הדין בודאי אף אם אח"כ ראינו באותו המין שהוא דורס אין כאן שום איסור לכל מי שאכל ממנו מקודם כיון דהי' מותר. והתורה התירו ע"פ המסורת והסימנים. ולא חייבה התורה להמתין ולבדוק אולי ימצא מין זה שהוא דורס. לכן הוא היתר ככל ההיתרים שהתירה לנו התורה. וכל זמן שלא ראינו שדרס הרי הוא היתר לכל העולם בין לצדיקים ובין להמון עם. ויש לדמות זה להא דמביא הפ"ת ריש הלכות טריפות בשם בעל פמ"א ז"ל דמי שאכל עוף ואח"כ נמצא בו אחת מי"ח טרפות דא"צ כפרה כיון דאנוס הוא כו' עיי"ש. ועיין בנודע בשערים חלק ב' בחידושי כתובות (דף ק"ח ע"ב) אות ג' מש"כ על דברי פמ"א הנ"ל עיי"ש שהאריך בזה:

## סימן נג.

### בענין נותן טעם לפגם.

**כתב** בעל משפטים ישרים ח"ב ס"ד ז"ל דבק שעושין מעורות

מעורות ועשו אותם הגויס מבהמות נבלות. וחממו ישראל בקדירה של היתר מותרת הקדרה או אסורה:

**תשובה.** מדברי הרמב"ם ז"ל פ"ד הי"ח שהעורות אסורין כבשר אלא שאינו לוקה עליו. ומ"מ נראה דלא עדיף עור מגידין דקיי"ל אין בגידין בנותן טעם והרמב"ם ז"ל שם מנהו בהדי גידין שגם הגידין אסורין ואין לוקה עליהם ופשוט הוא כגידין שאע"פ שהן אסורין אין אוסרין דאין בהם בנ"ט. ונראה דג"כ העור אע"פ שאסור בעלמו אין בו בנ"ט דחומר הגיד יותר חשוב מהעור. והגידין הרכים נמנין עליהם בפסח כדאיתא בפסחים (דף פ"ד) והעור אפילו של ראש של גדי הרך משמע מהתם דאין נמנין עליו בפסח דהוי כגידין שסופן להקשות עיי"ש. לכן נראה מסברא דלא עדיף עור מגידין וכי היכי דגידין אין בהם בנו"ט כן העור אין בו בנ"ט ואע"פ שהוא אסור ול"ע קלת עכ"ל:

**ואנכי** בעני"נ דא"ל שום עיון על כל החרדה הלזה. הלא אף אם נאמר דיש בהעור בנו"ט לשבח וגם לוקה עליהן משום נבלה וטרפה. מ"מ זה אינו אלא רק כשאוכל העור בעלמו כמו שהיא. חיה או מבושלת. לא כן הדבק שנעשה מהעורות. הלא ידוע שנעשה מהעורות לאחר עיבודן בסיד וכדומה והוא מה שנגרר מהעור אחר שלוקחין העורות מהכלים ששרוין בהם העורות בהסיד ויש עליהם ריח רע גדול והעבדנים גוררין אותן הרבה! ומאותן הנגררים נעשה הדבק והחתיכות הללו שנגרר מהעור נפגמו כ"כ עד שאפילו הכלב אינו מכנים בפיו. וכמו שנראה זאת לעין כל רואה. דהעור כשהוא מדובק לבשר הנבלה ואפילו אחר שנפשט העור מהבשר אוכלין אותה כלבים וחיות. אבל לאחר שנעבד וכש"כ אותן החתיכות שנגררו מן העור אחר העיבוד אינן ראוין אפילו לאכילת כלב. וכש"כ אחר שנעשה מהם דבק ודאי כי נסרח מהם אפילו טעם העור ואין לך טעם לפגם יותר מזה. וא"כ ודאי דאם חממו הדבק בכלי כשר דהוי נותן טעם לפגם ומותר. ואפילו לדעת הרמ"א ז"ל שכתב בסי' ק"ג סע"ב ז"ל וי"א אע"ג דהאיסור נטל"פ והמאכל מותר מ"מ הקדרה אסורה ואם בשלו בה תוך מעל"ע תבשיל שהאיסור הא' נותן בו טעם לשבח נאסר התבשיל הב' כו' עכ"ל. אמנם בדבק כי הא הכל מודים דמותר. כי זה נותן טעם לפגם בכל המאכלין והתבשילין ולכן גם לבשל לכתחילה בהקדרה שחממו בו הדבק הוי כדיעבד ומותר [ועיי"ש בפ"ת אות ב' ואות ג' והדברים ארוכין בזה]:

---

## סימן נד.

### בדין אם מותר לשתות טיי או קאווע שבישל אינו יהודי.

**הפ"ת** ביו"ד בסי' קי"ג סעק"א הביא בשם בעל פנ"מ דיש איסור בשולי א"י בטיי וקאווע של א"י כיון דעולה על שלחן מלכים עיי"ש. ולענד"נ די"ל דהפנים מאירות ז"ל אזיל בזה לשיטתו שכתב בח"ר דיש לברך עליהם בפה"א והובא דבריו בבה"ט ובשע"ת או"ח סי' ר"ב סע"ק י"ט עיי"ש. וא"כ י"ל כיון דנשתנה לברכה לכן פסק דיש בהן משום בישולי א"י. אמנם לדידן דקיי"ל דמברכין עליהם שהכל. א"כ י"ל כיון דלא נשתנה לברכה אין בהם בישולי א"י וכמו בשכר [עיין תוס' ברכות (דף ל"ח ע"א) ד"ה הלי כו' ובד"ה והא תנן כו' ובע"ז (דף ל"א ע"ב) ד"ה ותרווייהו שכתבו שם ז"ל ועוד יש טעם אחר להתיר השכר דאין בו משום בא"י דכי היכי דהתבואה בטלה לגבי המים לענין ברכת שהכל הכ"נ היא בטילה לענין איסור בישול עכ"ל]. ואע"ג שהפמ"א ז"ל כתב דבשכר אין עיקר הטעם משום דהתבואה בטילה במים. רק עיקר הטעם דשכר שלהם לא הי' עולה על שלחן מלכים כו' אבל טיי וקאווע טעמ"מ וגם מזמני עלייהו עיי"ש. ולענ"ד לע"ג ד"ק דאדרבה השכר עולה עט"מ יותר מטיי וקאווע וגם מזמני על השכר ומ"מ לא אסרוה:

# דרוש על גודל שכר מחזיקי לומדי תורה

קונטרס דרוש אחד מחלק ספרי מאירת לעינים. על דרוש אשר סדרתי אותו להדפים בהיותי אברך. ולא זכיתי אז להדפים והוא מונח אצלי כ״י. ועתה כאשר זכיתי להדפים ההקדמה במעלות התורה ובמעלות ישראל. לכן אמרתי לא אמנע טו״ב [זו תורה] מבע״ב אשר אין להם פנאי ללמוד בעצמם. והם מחזיקים בעץ החיים להחזיק ת״ח ותלמידיהם ג״כ שכרם גדול. וכמו שהבאנו בההקדמה מרז״ל שהראה הקב״ה למרע״ה אוצר של מחזיקי ת״ח. וזהו שאמר שהמע״ה בצל החכמה בצל הכסף. ויש לכוין דזהו שהתפאר דהמע״ה טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף. וי״ל בכוונתו שחלקו שהשיג בתורה על ידי שהפריז אלפי זהב וכסף לת״ח. גם חלק תורה זו טוב לי. כי גם מה שהת״ח לומדים ומחדשים חידושין בתורה נקרא ג״כ תורת פיך:

א) **איתא** במד׳ בראשית רבה פ׳ ס״ג ואחרי כן יצא אחיו. הגמון אחד שאל לחד מן אילין דבית סלוני אמר לו מי תופס המלכות אחרינו. הביא נייר חלק ונטל קולמוס וכתב עליו ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב. אמרו ראו דברים ישנים מפי זקן חדש. להודיעך כמה לער נלטער אותו לדיק עכ״ל. וז״ל אפ״י ח״ב דרוש ל״ג אות ו׳. ולא ידענו ענין זה הויכוח מה הוא. וכי לא ידע ההגמון כי האיש הישראלי ידרוש לכבוד עצמו וכבודו לאחר לא יתן. גם מה מהשכל והמדע מלא ההגמון בדברי עצמו עד שמלא את לבבו לשאול מי תופס המלכות אחרינו. גם לריך לחקור בדעת הזקן המפואר במה שנטל נייר חלק וכתב עליו מחדש מאמר ואחרי כן יצא אחיו וגו׳. ולא הי׳ די לו להראותו זה המאמר כתוב בתורה. ואם נאמר שלא הי׳ לפניהם אז ספר תורה. א״כ לדיק מה פעל במכתבו כי לא יאמין לו ההגמון למאמר הכתוב בפתקא של נייר חלק. ועיין באפ״י שם ובב״ד ד״א מה שכתבו ביתר מאמר המופלא הלזה ושניהם לדבר אחד נתכוונו ברוחב וגודל בינתם. אך זה ידוע כי איש המוני וכפרי אשר לא ראה מעולם בנין מצויר ונאה כאשר יכנס בהיכל מלך ושרים ויראה איך כי הבית ההיא מצויירת בפרחים ושושנים בארבע פינותי׳ ובכותלי׳ ורצפת בהט ושש מרוצפת והעמודים המה של כסף וזהב. לא ידע ולא יבין ערכו של הבית ותוארה ויפי׳ ולא יתפעל ממנה כ״כ. יען כי איש כפרי והמוני ומגושם הוא ע״כ יתפעל יותר מבית כפרי האחר הנבנית מעצים חזקים ובריאים וטובה היא בעיניו הרבה יותר ממה שמתפעל מבית המלך והשר:

**כן** אנכי בעניי לא זכיתי להבין דברי קדשם. כי לפי מה שפירשו בכוונת המאמר הנ״ל. הלא עדיין יוכל ההגמון להתבונן בלבו ובמו פיו ימלא שאלתו לאמר לו מה לי לעיין בפתקך אשר כתבת מעצמך מאמצע הסיפור והעלמת ממני תחילת הסיפור מתולדותם והווייתם בעולם וגם סופו. הלא ניתי ספר ונחזי האיך כתוב בה ובפירוש קראו הכתוב לעשו בשם הראשון דמשמע מזה שהוא תואר לו לייחסו ראשונה בזמן ומעלה. דאי כדברך הי׳ לו לכתוב ויצא ראשונה דאז הי׳ הכוונה בזמן לחוד (כמו שלועזין לוס ערשטין). אכן עתה דכתיב הראשון משמעו (כמו שלועזין דער ערשטער). ומה שכתב בזה הגאון וכו׳ בעל בית דוד שם דזהו שסיים המד׳ להודיעך כמה לער נלטער אותו לדיק שגם עודו בבטן אמו נלחם עמו בדבר זה לאמר אני הוא הראשון וזהו ענין הרציצה שהי׳ ביניהם כדכתיב ויתרוצצו וגו׳ וזהו אומרו ויצא הראשון. ירצה. המחזיק עצמו לראשון מכבר עודו בבטן אמו עכ״ל. לא זכיתי להבין דברי קדשו כי מה לנו להסתכל ולהתבונן על אבקם יחד בבטן אמם מי לצאת ראשונה שהי׳ רצון יאע״ה לצאת ראשונה [כפי הנראה לכאורה בכוונת של ב״ד שפירש. הראשון. על יאע״ה ולפי מחשבתו]. הלא לפני ההגמון אין זה שום תשובה כלל כי מה איכפת לי׳ במחשבת ורצון יעקב. מ״מ הא הלא במעשה עשו קדמו בזמן ולמה לא יוקדם גם במעלה ויביא ראי׳ מקרא דכתיב ויצא הראשון אדמוני וקאי על עשו. ולדבריו של המשיב ראשונה הוה לי׳ למכתב כדלעיל:

**עוד** יקשה לנו לכאורה קושיא גדולה. מה תועלת היה לו ליעקב אבינו באחזו בעקב עשו אחרי שנולד עשו. הא קיי״ל יצא ראשו הרי הוא כילוד וכיון שעשו הוציא ראשו חוץ לפרוזדור אז אף אם הי׳ מחזירו יעקב לבטן והי׳ מתגבר עליו לצאת הוא ראשונה ג״כ הי׳ שייך הבכורה לעשו. וא״כ אחרי שראה יעקב כן הי׳ לו להניח מיד את עקבו. ומפשטא דקרא משמע דאף אחר יציאת יעקב ג״כ אחז בעקבו של עשו כדכתיב ואחרי כן יצא אחיו. ואח״כ. וידו אוחזת בעקב עשו. וא״כ יגדל התמיהה מה תועלת יש בהאחזו בה עתה. ואם הוא רק להודיענו כמה לער נלטער כמו שפירש הב״ד בכוונת המד׳ הנ״ל. צ״ל מה תועלת יש בהודעה זו [ועיין באברבנאל מה שכתב בזה]. עוד צ״ל אריכות לשונו של המד׳ הנ״ל ונטל קולמוס וכתב כו׳ מי לא ידע שכותבין בקולמוס. גם מה שמקשה באפ״י שם למה הפסיק בתיבת בעקב ולא סיים קמי׳ תיבת עשו. ועיין בעק״י שער כ״ג מה שכתב בכוונת המאמר הלזה:

**וטרם** נבוא לביאור המדרש הנז בעזה״י נקדים תחילה פ׳ המדברת בענין ברכת יצחק אבינו ליעקב אבינו ומקודם נגיע ההתעוררות מה שיש להתעורר בזה וגם מה שמצאתי מה שהתעוררו בו הקדמונים ואף כי עי״ז נצריך קצת זמן עדי נבוא לביאור הנ״ל מ״מ כבר אמר החכם יותר ממה שיעשה השכל יעשה הזמן:

ב) (בראשית כ״ז) **ויהי** כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות וגו׳ ויאמר הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי ועתה שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה וצודה לי ציד ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי והביאה לי ואוכלה בעבור תברכך נפשי בטרם אמות וגו׳ כל הענין עד ופרקת עולו מעל צוארך. ענין הזה מפליא עין כל רואיו. האיך נהי׳ כדבר הזה ביצחק אבינו שהי׳ קדוש מבטן וזכה לעלות על גבי המזבח להיות עולה תמימה וזכה שייחד הקב״ה את שמו עליו בעודו בחיים חיותו. עתה ירצה לקרב את עשו הרשע השנאוי ונכרי מהקב״ה ולהרחיק את יעקב אבינו האהוב ומדובק להקב״ה איש תם יושב אוהלים ולא מש מתוך אהלו של שם ועבר. וכש״כ דזה הי׳ בעת שהי׳ מתיירא מיום המיתה כמו שאמר לא ידעתי יום מותי וכתיב בעבור תברכך נפשי בטרם אמות. והלא אפילו בזמן כזה אשר ירוד ירדנו כמה מאות ואלפים ורבי רבבות מעלות אחורנית מול מדריגתם של הראשונים וכש״כ מול מדריגת האבות. מ״מ אנו רואין כי אף מי שהוא כמעט פחות שבפחותים ויש לו שני בנים. א׳ שוקד על התורה יום וליל ואינו יודע כלל בהווית והנהגת העולם איך לישא וליתן במשא ומתן ואיך לדבר עם אנשים. והשני הוא להיפך כי הוא איש זריז וחכים ומשתדל במסחרו כל ימיו ורחוק מתו״מ. אז אם גם האב לא טוב מהבן השני מרחיק את הראשון האהוב למקום ב״ה ומקרב להשני השנאוי אכן כל זה אינו אלא רק בעודו בחיים. אך אחרי שרואה האב כי בא יומו וקיצו לילך מן העולם. הלא ודאי מי פתי כזה מלפקוח עיניו העורות ולראות איך כי לשוא ולשקר עמל בה בעוה״ז ולא יועילנו הונו ביום עברה של להט היום הבא. הלא אז

או אדרבה קורא לבן המשכיל ומחבקו ומנשקו ומבקש ממנו אנא בני רחם נא עלי לשמור להתפלל ולומר קדיש בכל יום וללמוד ש"ס ופוסקים עבור נשמתי ובזכותך אנצל ביוה"ד [אם לא מי שמסיר ממנו לגמרי יראת ה' והוא אינו חוזר אפילו על פתח גיהנם בתשובה כמרז"ל] . ומכש"כ מי שזוכר יום המיתה בכל רגע ודאי שיקרב לבן האהוב למקום וירחיק לבן השנאוי למקום ב"ה . וא"כ איך יסבול הדעת כזאת על יצחק אבינו רגל מרגלי המרכבה שירצה לאהוב את עשו הרשע ולהרחיק את יעקב אבינו [א] . ולמה לא יברך שניהם ולמה הי' רוצה שיעקב יהי'
עבד

---

[א] הגה"ה . ואף דכתיב בקרא בהדיא ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו ורבקה אוהבת את יעקב . וא"כ הא חזינן לכאורה דכך הי' המעשה באמת שאהבהו אהבה עצמיית כמו שנראה לכאורה מפשטות הכתוב . אך לענ"ד נראה ע"פ מה שנקדים תחלה לבאר מה דאיתא שם במד' פ' ס"ה ע"פ אשר אתה בבית וז"ל שבכן הי' משמש את אביו ארשב"ג כל ימי הייתי משמש את אבא ולא שמשתי אותו א' ממאה ששמש עשו את אביו . אני בשעה שהייתי משמש את אבא הייתי משמשו בבגדים מלוכלכין ובשעה שהייתי יוצא לדרך הייתי יוצא בבגדים נקיים . אבל עשו בשעה שהי' משמש את אביו לא הי' משמשו אלא בבגדי מלכות אמר אין כבודו של אבא להיות משמשו אלא בבגדי מלכות כו' ע"ש [ועיין במד' דבר"ב פ' א' מביא ג"כ זה בשינוי לשון קצת ושם איתא שאמר רשב"ג ע"ע לא כיבד ברי' את אביו כמו אני את אבותי ומצאתי שכיבד עשו את אביו יותר ממני ע"ש]:

ויש לאים משכיל להתפלא על רשב"ג נשיא ישראל ועשיר גדול הי' והי' לו בגדים נאים כמו שפירש הוא בעצמו וכשהייתי יוצא לשוק כו' . וא"כ מי עכב על ידו מלשמש גם הוא בבגדים נאים את אביו כמו ששימש עשו ליצחק . עוד צ"ל למה צריך המד' לסיים ולומר וכשהייתי יוצא לשוק הי' לובש בגדים נאים . מה השמיענו בזה לאותה ענין:

ומה שנלענ"ד בזה ע"פ מ"ד (משלי כ"ה) אל תתהדר לפני מלך וגו' . אנו יודעין מזה כי בבוא האדם לפני מלך או לפני אדם גדול צריך להשפיל א"ע בכל עניניו ואף בבגדיו ויכנע מפניו עד שלא ימצא אצלו שום סמן גאוה ולכן ארשב"ג דכשהי' משמש את אביו הי' משמשו בבגדים מלוכלכין אף שהי' לו בגדים נאים מ"מ עשה כן כדי ליכנע ולהשפיל את עצמו מול אביו והיתה כוונתו בזה לש"ש . אך לפ"ז יוכל לצאת מני' חורבא . דהא הלא אנו יודעין דעיני ה' המה משוטטות בכל הארץ ומכה"כ וכל ההולך ד"א בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי שכינה (קידושין) וה' מלך גאות לבש . וא"כ לפי כלל זה דאל תתהדר לפני מלך וכמו שעשה רשב"ג בשמשו לפני אביו . הי' צריך הת"ח לכאורה לצאת לשוק ג"כ בבגדים מלוכלכין כדי שלא יהי' נראה שמחזיק כ"א יותר מכ"ש . ובאמת הלא אמר רחב"א אר"י שבת (דף קי"ד ע"א) כל ת"ח שנמצא רבב על בגדו כו' . שנא' כל משנאי וכו' . לכן מסיק רשב"ג ואמר . וכשהייתי יוצא לשוק הייתי יוצא בבגדים נקיים . והיינו מטעם זה גופי' דארחב"א אר"י דלעיל . ועשו החזיק להיפך . דאדרבא בזה שלבש בגדים יקרים בעת שמשו לאביו יתגדל כבוד אביו מזה יותר . כי אינו דומה כבוד אדם הבאה לו מאדם קטן ובזוי . להכבוד הבאה לו מאדם נכבד וגדול והמ"ב : ונמצא כי לפי דברינו זה הי' חילוק גדול ביניהם . כי רשב"ג החזיק וסבר שהאדם צריך להתבונן בגודל טובותיו עליו מיום הולדו ושבעבור זה מחויב הוא לכבדו ולהחזיק את אביו במחשבתו שהוא גדול מכולם . וכמו שאמרו כי כל טובות הבן על האב הוא תשלום גמול . ולכן צריך להשפיל את עצמו ודעתו תמיד נגד אביו בכל עניניו . ובזה יגדל כבודו של אביו . דנראה מזה שהבן מחזיק את אביו גדול כ"כ עד שאין צריך שיתרבה כבודו על ידי הדרותו וגדלותו של בנו . אבל אם יתהדר בנו נגד אביו בבגדים יקרים כדי שיתרבה כבודו עי"ז . הלא אדרבא בזה יפגום כבוד אביו שיהי' נראה כמו שאביו צריך לו לבנו שע"י יתרבה כבודו [והוא על דרך דקיי"ל דכשהאב מחולק עם א' באיזה דין אז אינו רשאי לומר להאב כי האמת אתך . כי עי"ז נראה שאביו צריך להכרעתו ודעתו] . ועשו סבר היפך כי במה שישפיל א"ע לפני אביו וישמשו בבגדים מלוכלכין היא בזיון לאביו . כי כאשר יכנס מי שאינו מכירו ויראה להמשרת בבגדים מלוכלכין לא יכבדנו כ"כ לאביו . ולכן אמר אין כבודו של אבא להיות משמשו אלא בבגדי מלכות:

ואף כי דעתו של רשב"ג וכוונתו הי' לש"ש ולמצות כ"א כי הוא סובר כדעתו דלעיל שהאדם צריך לנהוג כן להשפיל עצמו לפני אביו . מ"מ אמר על עצמו ולא שימשתי א' ממאה ששימש עשו את אביו . יען כי על פי מעשיו אינו עושה שום מעשה פעולייה להרבות כבוד אביו . אלא ממילא נראה שנתרבה כבודו . וגם כי לפעמים לא יתרבה כבודו של אביו בזה . כי מי שיראהו עושה כן לאביו יטעה ויסבור שאין אביו ראוי לכבוד גדול ויתרון מזה . [ועכ"ז הוא מחויב לעשות כן כדלעיל וכמו דקיי"ל והמ"ב] . אבן ממעשה דעשו הי' ניכר פעולתו שפעל עם אביו בפועל . וגם תמיד כל מי שרואה אותו משמש את אביו בבגדי מלכות נתרבה כבודו : [ומה שתפס בלשונו שלא שימש אחד ממאה ששימש עשו כו' . לולא דמסתפינא הייתי אומר בזה ע"ד הצחות ע"פ מה שכתב בס' נפה"ח שער ב' [ועיין ברשב"א בברכות על מאמרם ישמעאל בני ברכני וביד הקטנה שכתבו ג"כ כמו כן] . כי ענין ברכה היא מלשון תוספות וריבוי כו' ע"ש מה שהאריך בזה . והנה אם היינו אומרים כי לשון ברכה היא לשון שבח והודאה למקום על טובתו שמקבל האדם מהקב"ה . הי' נראה מזה הכנעה מן האדם למקום ב"ה על גודל טובותיו ולכן הוא מודה ומשבח לו . לא כן עתה דפשטא הוא מלשון תוספות וריבוי אין בזה כ"כ הכנעה אלא אדרבא שעושה פעולה בזה שיתרבה עוד טובותיו . ואף כי לכאורה הוא זה נגד הדעת כי לכאורה הוא אדרבא הי' מחויב האדם שיכניע א"ע לבורא יתב' ויכוין בתיבת ברוך לשון הודאה ושבח . אך כיון דזהו רצונו של הבורא יתב' כן כמו שהאריך שם בנפה"ח ע"ש . ע"כ צריך לכוין כן כדי להמשיך עוד שפע ברכה בריבוי ושיתרבה כבודו יתב' בעולם יותר וכיון שהוקש כבוד אב ואם לכבוד המקום ב"ה ממילא בזה שרוצה להרבות כבודם הלא הוא יותר גדול במעלתו כ' [אך האדם אינו רשאי לעשות כן כמו שהארכנו לעיל] . והנה האדם חייב לברך בכל יום מאה ברכות כמרז"ל ע"פ ועתה ישראל מה וגו' ברכות (דף ל"ג ע"ב) וכשהבן מכבד לאביו עבור טובותיו כנ"ל . אומר הקב"ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני (עיין קידושין ד' ל' ע"ב ול"א ע"א) וכיון דרשב"ג לא עשה כן לדעתו כנ"ל ועשו עשה הפעולה כדי שיתרבה כבוד אביו ע"י מעשיו וכנ"ל . ולכן ארשב"ג שלא שימש א' ממאה ששימש עשו כו' . ואם שגיתי ה' הטוב יכפר]:

ועפ"ז דברינו זה נבין הכתוב שהתחלנו בע"ה . כי לכאורה צ"ל בו עוד . איך שייך לומר על יצחק אבינו הקדוש והטהור שאהב לעשו מגד שקבל ממנו כדכתיב כי ציד בפיו ותרגומו ארי מצידי' הוה אכיל . הא הלא אהבה כזו התלוי בדבר מגד הנאתו לא נמצא רק באנשים פחותי ערך שנראין כאוהבין בשעת הנאתן . אבל לא שייך זה ביצחק אבינו שהי' קדוש ומובדל מכל עניני ותענוגי עוה"ז המדומע עונג בנגע הבאה אח"כ מהעונג . וע"כ נלענ"ד לומר בזה . דהנה זה ידוע דשבחו ומהללו של האדם הוא לפי ערכו ומלבו . וענין זה נחלק לפי ערך חכמתו וגבורתו ועשרו ויראת חטאו . והכמ"ל בכל הענינים רק באחת
מהם

עבד לעשו על לא חמס בכפו כי נח שקלל לכנען שיהי' עבד הי' על מרדו נגדו:

(ב') **יש** להשכיל מהו זה שתלה ברכתו דווקא בהמטעמים שיעשה לפניו. הלא אחרי שרלה לברכו למה לא יברכנו בלא המטעמים כמו שבירך יעקב לבניו. ומשה לישראל. וגם הוא בעלמו בעת ששלח ליעקב לפדן ארם וברכו לא מלינו שישאל ממנו להכין מקודם מטעמים לפניו:

(ג') **יש** להתחכם כי גם עתה שתלה הברכה בעשיית המטעמים מאיזה טעם הכמוס לו. למה ליווהו דוקא ללוד ליד ולהביא לו. הלא עשיר גדול הי' כדכתיב שמה בפ' ויהי לו מקנה לאן ומקנה בקר וגו' כי עלמת ממנו מאוד וגו' וא"כ למה הלריכו דוקא ללוד. ובפרט לפי מה דאיתא שם במד' בפ' ס"ה ע"פ שא נא כליך סב מאני זיינך שלא תאכילני גזילות וחמסים. יגדל התמיהה ביותר שאת למה לא ליווהו ליקח איזה בהמה שירלה מעדרו. ולפי מה שפירשו המפרשים בטעם עשיית המטעמים דרלה ילחק אבינו שיקיים עשו מלות כ"א קודם הברכה כדי שיהי' ראוי להתברך ממנו. יקשה ביותר קושייתינו זו לפי מה דקיי"ל דכ"א הוא דווקא משל אב (וכמו שנבאר לקמן בזה בע"ה). וא"כ למה לא ליווהו ליקח מעדרו איזה בהמה שירלה. ומה שכתב א"ע בפ' תולדות בתחילתו שהעני ילחק ע"ש. הם מלהעלות כזאת על הדעת ח"ו. כי אדרבה לדיקים תחילתן יסורין וסופן שלוה. וכמו שהקשה עליו הרמב"ן ז"ל בזה ע"ש:

(ד') **יש** להבין הלא עשו הי' יודע ליד ובקי בהם ובכלים שלריך לזה. וא"כ למה האריך ופירש לו שא נא כליך תליך וקשתך הלא עשו איש מלומד בלידת חיות ועופות מעלמו ואין לריך לשום רב ומורה מנעוריו על זה:

(ה') **יש** לדעת מה שאמרה רבקה אל יעקב לך נא אל הלאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים וגו' ופרש"י בשם המד' ב"ר פ' ס"ה וז"ל אר"ל אם מלאת הרי מוטב וא"ל הבא לי מפרפורנין שלי שכך כתב לה שהוא מעלה לה שני גדיים בכל יום עכ"ל. גם על זה לריך איש המשכיל לשום עיניו ושכלו להבין למה זה ליותה רבקה אמנו דוקא שיקח יעקב הלאן משלה. ולמה לא יקח מגדיי ילחק. כי ודאי אף אם היתה רולה ליתן שני גדיי עזים טובים לאיש אחר עני הגון ודאי דהותר לה ליתן דקיי"ל מתנה מועטת מקבלין מן האשה. ובודאי לפי גודל עשרו של ילחק נחשב שני גדיים למתנה מועטת וכש"כ שהי' זה עבור עלמו [ודוחק לומר כי אחרי שראתה אותו מקפיד על עשו שיביא דוקא משל ליד ולא משלו לכן לא הותרה לה אף לתקן לו למאכלו. כי הלא אף במי שהוא בטבע קמלן ויש לו ואינו רולה להתפרנס קיי"ל בכתובות דנותנין לו לשם מתנה ואח"כ נפרעין ממנו. והם מלהזכיר כזאת ח"ו על ילחק אבינו]:

(ו') **יש** להעיר על מה דכתיב ותקח רבקה את בגדי עשו וגו'. הא קיי"ל דשואל שלא מדעת גזלן הוא [ועיין במ"ל מ"ג ע"ב]. ואיך הותרה לה ליקח את בגדי עשו בלא ידיעתו ולהלביש את יעקב כדי שיוכל ליקח עי"ז הברכות שרלה אביו לברך אותו ויקח הוא את ברכתו שבודאי יקפיד עשו על דבר זה [ב]:

(ז') **יש** לשום לב על מה דכתיב הקל קול יעקב למה נכתב תיבת הקל חסר וא"ו [ג]. ועיין בערבי נחל

---

מהם הבאה באחרונה הוא יראת חטאו בה נדבר מעט מן המעט רק מה שלריך לעניינו דזה ידוע ומפורסם דמי שהוא ת"ח ולדיק גדול ושבילין דאורייתא סדורה בלבו לחזור עליהם תמיד בע"פ ואינו הולך ד"א בלא תורה ובלא תפילין. הכי נשבחהו. במה שהוא נזהר מלאכול בלא ברכה ובלא נטילה לפניו ולאחריו. או במה שהוא מתפלל בכל יום ערב ובקר ולהרים. ובודאי כי נשבחהו דאף כי לפי גודל חכמתו ובקיאתו בכל התורה כולה בין בכתב ובין בתורה שבע"פ. מ"מ עדן לא מתרפה במלאכתו מלעסוק בתורה ומשים לילות כימים וכדומה ממעלות הרמות והנוראות הנמלאים בו. לא כן מי שהוא איש רע ובליעל בין במלוות שבין אדם למקום ב"ה ובין במה שבינו לחבירו. ואך שנמלא בו דבר אחד טוב דהיינו שאינו אוכל בלא נט"י או בלא ברכה וכדומה ממלוות הקלים. אז שייך לתארו ולשבחו ולומר עליו אף שהוא רשע גדול מ"מ נמלא בו דבר טוב הלזו. וכאשר תראה אנשים אוהבין ומחבבין להלדיק הנ"ל לא שייך לישאל ע"ז למה אתם אוהבים אותו. כי גלוי וידוע הוא לכל כי ראוי הוא לאהבהו ולקרבו בכל מה דאפשר מלד גדלותו וחסידותו לא כן כאשר תראה לאחד שאוהב ומקרב להרשע הנ"ל. אז תשאל אותו למה. והוא יפרש לך מלד דבר טוב שבו. ואילו לא קרבתיו לא הי' מקיים גם את זה:

וילחק אבינו ידע באר היטב מרשעתו של עשו הרשע. ועכ"ז קרבו ואהבו. יען כי נמלא בו דבר טוב של כ"א שהוא חמורה שבחמורות [עיין חולין]. והוא קיים מלוה זו יותר מכל מה שהי' בעולם כמו דאיתא במד' הנ"ל. וכן דרשו שם ע"פ כי ליד בפיו וז"ל. קופרא טבא לאבא כסא טבא לאבא ועבור דבר טוב הלזה אהבו כי אילו הרחיקו לא הי' מקיים גם מלוה זו ועכ"כ לריך לפרש בו למה אהבו. וזהו ויאהב ילחק את עשו ופירש כי ליד בפיו כו' וכתרגומו ארי מלידי' הוה אכיל. ואין כוונתו שאהבו מלד שקבל ממנו הנאה אלא מלד שיקיים מלות כ"א. ומה דאיתא שם במד' ע"פ זה וז"ל. שהי' לד אותו ומרמהו בדבריו היך מתקנין מילחא ותבנא. אפשר לומר דל"פ אתרגום דפירש ארי מלידי' הוה אכיל. אלא דהי' קשה לו לבעל המדרש לפי פירוש התרגום איך הוה אכיל ילחק מלידו דעשו. הלא כיון שהי' יודע שהוא רשע ורע לשמים ולבריות והלא קיי"ל החשוד על הדבר אינו נאמן עליו. ולכן תי' המד' כי יען שהי' מרמה אותו ושאלו איך מתקנין כו' ועי"כ הי' סבור דממאכלות אסורות הוא נזהר. ועי"כ האמינו בזה [ואף כי באמת הי' רשע גם בזה מ"מ הי' שמרו הקב"ה ממאכל איסור כמו שארז"ל בחולין ובכמה מקומות הש"ס בהמתן ש"ל וכו']. אבל ביעקב אבינו כתיב סתם ורבקה אוהבת את יעקב כי עליו אין לריך כלל לטעם על אהבתו והמ"ב בע"ה:

[ב]. ואולי יש לתרץ זה ע"ד מה שארז"ל במשיכה בע"ז (דף ע"א) ע"ש דפליגי אי משיכה בעכו"ם קונה אם לא. וכן הוא מחלוקת הפוסקים בזה. עי' בש"ע חו"מ סי' קל"ד וע"ש ובב"ב פ' חזקת הבתים גבי נכסי עכו"ם הרי הן כהפקר כו' ע"ש כל הענין. והנה זה ידוע מה שדרשו רז"ל על בגדי עשו החמודות שחמד אותם מן נמרוד. וא"כ למ"ד דמשיכה בעכו"ם אינו קונה במה קנה עשו את הבגדים והי' כהפקר והותר ליעקב ללבוש אותם ואפילו למ"ד דמשיכה קונה איכא למימר דזהו דווקא במקח וממכר או במתנה דאיכא דעת אחרת מקנה אותו (עיין במ"ל דף פ"ח:). אבל בגניבה וגזילה דליכא דעת אחרת מקנה. אולי מודים דאינו קונה. ויש להביא ראי' לזה מתוס' ע"ז שם ע"ב בסופו ד"ה אס"ד ע"ש:

[ג]. ואולי יש ליישב זה ע"פ מה דאיתא במס' שבת (דף פ"ח ע"א) א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית וא"ל אם אתם מקבלים את התורה מוטב כו' א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא והקשו בתוס' שם ד"ה כפה הא כבר הקדימו נעשה לנשמע וכפי' זו למה. וע"ש בתוס' מה שתירצו בזה. והמפרשים [והוא ע"פ מד' תנחומא פ' נח] תירצו דמה שהקדימו נעשה לנשמע הי' על תורה שבכתב אבל תורה שבע"פ לא רצו לקבל בלא כפי' ולכן הוצרכו לכפות עליהם את ההר כגיגית כדי שיקבלו גם תורה שבע"פ. ומה שאמר רבא שם אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש

נחל מה שכתב בזה. ועוד למה תפס ילחק יותר סימן של הידים מסימן של הקול. דהא הלא קיי"ל דהקול סימן מובהק הוא יותר [ועיין סנהדרין ע"א] גם מהו זה דכתיב שגם פעמים שבירך אותו. א) ולא הכירו וגו' ויברכהו. ב) וירח את ריח בגדיו ויברכהו וגו'. ג) ויתן לך האלקים וגו':

(ח') **ישׁ** לפקות עין על ענין עשו בברכתו כי מתחלה כאשר בא עשו לילחק ואמר לו יקום אבי ויאכל מציד בנו וגו' השיב לו ילחק מי אפוא הוא הצד ציד ואכל מכל וגו'. וגם אח"כ שאמר לו בפה מלא ברכני גם אני אבי השיב לו בא אחיך במרמה ויקח ברכתך. משמע שאין לו עוד במה לברכו. ואח"כ כשאמר לו הלא אצלת לי ברכה. פירש לו באר היטב שאין לו במה לברכו עוד כדכתיב ויען ילחק ויאמר לעשו הן גביר שמתיו לך וגו' ולכה אפוא מה אעשה בני. ואחר שנשא עשו את קולו ובכה אז שערי דמעות לא ננעלו לו וברכו במשמני הארץ יהי' מושבך וגו' שלא ימלט בזה אחת משתי אלו. אם נאמר שלא הי' לו מקודם במה לברכו א"כ מאין מלא אח"כ הברכה שברכו. ואם נאמר כי מתחלה לא רצה לברכו מאיזה טעם הידוע לו. א"כ למה נשתנה טעמו ע"י בכייתו של עשו וברכו אח"כ:

**ובמד'** שם פ' ס"ז אמרו ז"ל ולכה אפוא ברם לך פיתך אפוי' ודרשו ז"ל אפוא מלשון אפיי'. גם בזה לריך לאיש משכיל להתבונן מה הי' קשה לו בפשט הכ' עד שהולרכו להוליא התיבה ממשמעה ולדרוש אפוא מלשון אפיי'. ועוד למה לא דרש הדרשן דרשה הלזה ע"פ מי אפוא הוא הצד ציד וגו' הכתוב בראשונה:

**גם** מחוייבין אנחנו להתחכם בכוונתו להבין דעתו בזה. ומה שפירש במ"כ וז"ל פיתך אפוי' כלומר מזונותיך יהיו מזומנים לך כדלקמן משמני הארץ יהי' מושבך עכ"ל. לא זכיתי להבין דעתו הרמה בזה. דהא בשעה שאמר לו ולכה אפוא ורמז לו בזה שפיתו אפוי' הלא באותו העת עדן לא הי' בדעתו לברכו במשמני הארץ. וא"כ איך נאמר שרמז לו על זה:

(ט') **ישׁ** לדייק במה שאמר עשו לילחק הברכה אחת היא וגו'. הא הלא בפה מלא פירש לו כמה ברכות אשר יחולו על ראשו של לדיק וכמו שאמר הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים ודגן ותירוש סמכתיו. [לבד מה שבירך לו עוד בשבע כדאיתא בילקוט שהוא נגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם] וא"כ למה קראן בשם אחת הלא רבים המה. וגם על ילחק יקשה לן אחרי דברכת הן גביר שמתיו לך היא ברכה שביעית וא"כ למה התחיל ממנה. גם תיבת ברכני שבא כמדבר בעדו ג"כ קשה קלת אחרי שאמר אח"כ תיבת אני למדבר בעדו כדכתיב גם אני אבי. וא"כ הכי הול"ל ברך גם אני אבי:

(י') **עוד** נטה אזנינו לשמוע מה שפינו אומר בקראינו בתורה בברכת עשו שנא' ויען ילחק אביו ויאמר לעשו הנה משמני הארץ יהי' מושביך ומטל השמים מעל ועל חרבך תחי' ואת אחיך תעבוד והי' כאשר תריד ופרקת עולו וגו' צ"ל למה ביעקב אבינו אמר לשון בקשה וברכה שיתן לו האלקים. ובעשו לא הזכיר לשון נתינה ולא הזכיר שמו יתברך בברכה ורק שאמר לו הנה משמני הארץ יהי' מושביך וגו' דהוי כמו הודעת הדבר שהודיעו שיהי' לו כן. הלא גם בעת שבירך ליעקב ג"כ הי' סבור שהוא עשו ועכ"ז ברכו בכל הברכות הנ"ל. ועוד ליעקב הקדים תחלה מטל השמים ואח"כ משמני הארץ. ולעשו אמר להיפך. גם מהו זה שאמר באמלע ברכותיו מה שנחשב לו לקללה כמ"ש ואת אחיך תעבוד. גם לשון ופרקת יקשה קלת דמשמעו לשון הודעת הדבר שמודיעו שיהי' כן ולכאורה הכי הול"ל תפרוק עולו שהיא לשון ברכה כמו. תחי'. תעבוד. תריד. ועיין במפרשי התורה וספרי הדרוש דכמעט רובם ככולם תלו זייניהם בגודל וגאון שכלם בענין הלזה המפליא לעין כל וכולם מלאו דרך נכונה וישרה. והעריכו לפנינו שלחן עם מעדני מלכי רבנן ומטעמיהם אשר בהם אנו חיים. והנה אף כי בשלחן של מושב מלכים ושרים. אין מהראוי והנימוס לאיש כפרי והמוני להתכבד בכבודם ולישב אצלם כמו שאמר החכם במקום גדולים אל תעמוד. אכן אם בא יבא אצלם באיזה דבר חידוש להעריך לפניהם. אז אף אם בעיניהם לא יחשב דבר זה למאומה. מ"מ הלא מהראוי שלא לבזותו ולהשפילו מדעתו ולאמר לו בפה מלא שאין זה שום חידוש. אחרי אשר עמל בה לפי כחו עד שהשיג דבר זה ע"כ אדרבה הלא מהראוי לאמלו ולברכו כדי שיעמול עוד ואולי ישיג חידושים יותר:

**ואשאל** עזר מגורי וקוני. דרך ישר בזה להראני. ובארח משפט ולדק ינחני. ומשטף הטעות והשגיאה ימשכני. ועל קו האמת יעלני. ובו אבטח והוא יעזרני:

ג) **וטרם** נבואה אל הביאור נביא הלום בע"ה איזה מרז"ל שהם קשים להולמן בתחילת ההשקפה ואין חזיונם נפרץ איתא במדרש דברים רבה פ' א' וז"ל אמר הקב"ה ראה לשונה של תורה מה חביבה שמרפאה את הלשון. מנין שכן כתיב (משלי ט"ו) מרפא לשון עץ חיים. ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר (שם ג') עץ חיים היא למחזיקים בה. ולשונה של תורה מתיר את הלשון. תדע לך לע"ל הקב"ה מעלה מג"ע אילנות משובחים ומה היא שבחן שהן מרפאין את הלשון שנא' (יחזקאל מ"ז) ועל הנחל יעלה על שפתי מזה ומזה וגו' מנין שהיא רפואה של לשון שנא' והי' פריו למאכל ועלהו לתרופה ר"י וריב"ל ח"א לתרפיון וח"א כל שהוא אלם ולועט הימנו לשונו מתרפאה. ומלאכה מיד בד"ת שכך כתיב מזה ומזה ואין מזה ומזה אלא תורה שנא' מזה ומזה הם כתובים עכ"ל. והמדרש הזה אינו אומר אלא דרשוני ותיו. חדא מהו זה שחזר ואמר ולשונה של תורה מתיר את הלשון הלא מתחלה אמר כן שהיא מרפאה את הלשון. ולמה לי' להכפיל הדברים ללא לורך. ואם נאמר דתרי מילי נינהו צ"ל ג"כ מה המה אלה השתי בחינות של מרפאה. ומתיר. גם מחלוקתם של ר"י וריב"ל ג"כ חסורי מחסרא כוונתם במאי פליגי:

**עוד** איתא במד' ויקרא רבה פ' כ"ה וז"ל. וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל. הה"ד (משלי ג') עץ חיים היא למחזיקים בה. גם כאן צ"ל שייכות שני הדברים יחד והמשכם זה לזה. גם מה כוונתם ומה הוקשה להם. והנלע"ד בע"ה בזה. ע"פ מה דאיתא במס' חולין (דף צ"ב ע"א) ארשב"ל אומה זו כגפן נמשלה זמורות שבה אלו בע"ב [ופירש"י דמה הזמורה הזו מוליאה לולבין ועלין ופרי והוא עיקר הגפן. כך בע"ב גומלי חסדים ומחזיקים ידי עניים ומפזרים ממונם בשביל אחיהם ומתקיימים על ידם]. אשכולות שבה אלו ת"ח. עלין שבה אלו עמי הארץ [ופירש"י כמו העלין שבגפן סובלים הרוח ומגינים על האשכולות שלא יכם שרב

---

אחשורוש כו'. ר"ל דבימי אחשורוש קבלו תושבע"פ ברלון ועיין במפרשים. כמלא דעד זמן אחשורוש לא קבלו תושבע"פ ברלון ורק דאז קבלוה. ועוד איתא שם (דף צ"א ע"א) אר"ל מ"ד והי' אמונת עתך וגו' אמונת זה סדר זרעים כו' ע"ש. נמלא דתורה שבע"פ נחלקת לששה חלקים. זרעים. מועד. נשים. נזיקין. קדשים. טהרות. ולכן אפשר לומר דע"כ באה תיבת הקל חסר וא"ו. לרמז דכשיחסר בישראל הששה חלקים הנ"ל הוא ניהו תורה שבע"פ שלא יקבלו אותה ברלון. אז הידים ידי עשו. והיינו שישלוט בהם המן הרשע מזרע עשו. ואחר שקבלו אותה ברלון נתבטלה גזירתו ע"י קולם הטוב והמ"ב:

שרב ושמש ורוחות . כך ע"ה חורשין וזורעין וקוצרין מה שת"ח
אוכלין] . קנוקנות שבה כו' ע"ש :

**הרי** לנו מבואר דמחזיקי לומדי תורה המה במדרגתם
כמו העלין שהם שומרים לפירי מכל רע . ולא מיבעי'
הבע"ב המחזיקים על שלחנם את הת"ח ונותנים להם מכיסם
לחם אפוי ותבשיל מבושל ומעדניהם . הלא שכרם ודאי הוא
כי גדול יגדל עד מאד . וכמו שמדמה אותם אל הזמורה
כי כמו דבלא הזמורה לא הי' במציאות להפרי כלל שתתהוה
בעולם כי רק היא היא המביאה יניקת הפרי לה מן הארץ
והיא הנושאת אותה על שכמה ,עד שנגמרת הפרי בטוב
טעמה ובמראיתה להעלותה על שלחן מלך ושרים . כן
מתנהגים הבע"ב עם הת"ח . כי המה משתדלים בהספקת
טרף ומזון ת"ח כדי שיוכלו לעסוק תדיר בתורה . ובלא
הספקתם לא הי' ביכולתם לעסוק בתורה כמרז"ל אם אין קמח
אין תורה . וע"כ ודאי כי שכרם גדול עד לאין שיעור וערך .
ולא עוד אלא כי המה קודמים לת"ח כדכתיב שמח זבולון
בצאתך , ואח"כ ויששכר באוהליך . והי' כן כי יען שהבע"ב
המה היסוד והשרש לקיום הת"ח . ולכן כמו דבכל מקום קודמין
היסוד להבית והשרש להאילן . ככה קודמין המה להת"ח .
יען כי על ידי המחזיקים נתקיים תלמודם בידם וכמו שמצינו
בר"ע שאמר לתלמידיו שבקוה דילי ולכון דילה . (נדרים דף נ')
ושמעון אחי עזרי' יוכיח שנקרא ע"ש אחיו המחזיקו (עיין
זבחים) . אלא אף גם זאת אותן האנשים החורשים וזורעין
וקוצרין עבור הת"ח כדי שיהי' לו מה לאכול ולעסוק בתורה
אף שעדיין רחוקה הנייתם מת"ח . עכ"ז כיון שע"י פעולתם
גורמין להת"ח שלא יצטרך לבטל כ"כ מלימודו ולכן גם כן
שכרם אתם ופעולתם לפניהם בזה ובגא כי נדמו בזה להעלה
של הגפן . דכמו שהעלה איננה נותנת החיות להפרי ואדרבא
גורמת להפרי קצת גריעות וכיווץ כי מעט היניקה שמקבלת
העלה מן הזמורה אם היתה נכנסת ג"כ בפירי ההיא הלא
היתה הפרי גדולה ושמינה ממה שהיא עתה . עכ"ז אחרי כי
בלא העלין לא היתה מתקיימת עם גדולתה ושומנה מצד
הכאת זהרורי שרב ושמש ורוחות רעות . ולכן יען כי תקנתן
מרובה מקילקולן ע"כ צריכין הפירות להחזיק טובה להעלין
וכמו שאחזו במשלם ואמרו והיינו דשלחו מתם ליבעי רחמי
אתכלא על עליא כו' [ואפשר לומר עוד ע"ד הלצות כי אף
אם נוטלין שכר עבור החרישה והזריעה בעד הת"ח . מ"מ
יש להם שכר טוב בעמלם אם כוונתם רצוי' ולש"ש דכמו
שהותר לת"ח כאשר לומד עם אחרים ליקח שכר ביטול מלאכתם
אף שאסור ליקח שכר לימוד תורה כי מה אני בחנם כו'
מ"מ אם אין לו במה להתפרנס מוטל על הציבור לפרנסו
[עיין כתובות דף ק"ה וק"ו ובתוס' שם ק"ה ע"א ד"ה גוזרי
כו' ע"ש] כן הותר להמחזיק אם אין לו להתפרנס ממק"א
מותר ליקח שכר מהת"ח ונדמה ממש להעלה שכתבנו והמ"ב .
[ועיין במג"א סי' ל"ח סעק"ח שכתב כן להדיא עיי"ש וביד אפרים
ובמחה"ש שם] :

ד) **וכאשר** נעמיק עוד בענין נמצא בהם עוד התדמות
כי כמו בעת אשר הזמורה טובה ויפה והאילן
עומד במקום משובח ומתוקן לגדל פירות . אז גם פירותי'
היוצאין ממנה טובים ומתוקים כדכתיב (ישעי' ה') כרם הי'
וגו' ויעזקהו ויסקלהו וגו' ויקו לעשות ענבים . כי כן הי'
מהראוי להיות . דמה שעשה הכרם באושים לא הי' זה אלא
מקרה והזדמן ויוצא מדרך הכרמים . אבל רובם ככולם פירותי'
טובים ומתוקים יותר לפי ערך גודל טרחת ושמירת בעל הכרם
לכרמו . ואם המצא תמצא ביד הזמורה גופי' איזה חסרון .
אז יוכר חסרונו בפירי ההיא במראיתה ובטעמה . ואם
יכרת ויוקצץ הזמורה מן עיקר האילן לא יעשה פירות כלל .
וכן העלין כאשר המה משמרים לפירי טוב משמש ורוחות
רעות אז גם המה יקרים וחשובים בעיני בעל הכרם . לא
כן אם הפירי ההיא רעה ומלאה תולעים אז גם העלין אינם
נחשבים כלל וכלל ואדרבה התולעים יוצאין מהפירי ונכנסין
לעלין ומנקבין אותן :

**כן** הדבר וכן הענין בנותני צדקה ארז"ל במס' ב"ב (דף
ט' ע"ב) רנב"י אמר כל הרודף לעשות צדקה הקב"ה
ממציא לו ב"א מהוגנים לעשות להם צדקה כדי לקבל עליהן
שכר . לאפוקי מדדרש רבא [או רבה] מ"ד ויהיו מוכשלים
לפניך בעת אפך עשה בהם אמר ירמי' לפני הקב"ה רבש"ע
אפילו בשעה שכובשין את יצרם ומבקשין לעשות צדקה לפניך
הכשילם בבנ"א שאינם מהוגנין כדי שלא יקבלו עליהן שכר
עכ"ל . והקשה בס' ב"ד דרוש ה' וז"ל . והנה מה מאד זר
הדבר בתחלת ההשקפה למה תבא להם כזאת . ומדוע יוגרע
משכורתם . הלא מצידם לא יבצר . הן בחשבו לעשות מצוה
ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה כמרז"ל
מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה :

**הגם** אמנם כי מחשבתו עודנו בתוך רעיוניו ולא יצא אל
הפועל . עכ"ז יקר הוא בעיני ה' לגמלו כאילו פעל
ועשה . ואף כי המה התעוררו בטוב רעיונם ומחשבתם עשה
פרי להזיל זהב מכיסם . ואיך ימנע מהם הטוב הצפון
והגמול הגנוז לבעבור פחיתת ערך המקבל וכי ניתנה תורה
למה"ש לדעת את מי ראוי לקרב ולחנן . ואת מי לדחות
ולרחק . הלא לא לאדם לדעת את כל זאת [ע"ש איך שהאריך
בגודל גאונו ורוחב שכלו לתרץ זה שלא אמרו כן אלא שלא
יקבל שכר הפירות בעוה"ז עבור נותנו מלחמו לדל שאינו
הגון אבל שכרו אתו ופעולתו לפניו בקרן הקיימת לו לעוה"ב
ע"ש . ועיין בהגה"ה [ד] מה שכ' בזה בע"ה :

**והנלע"ד** בביאורו בעזה"י ע"פ מה דאיתא במס' גיטין
(דף מ"ו ע"ב) ההוא גברא דזבין נפשי' ללודאי
אתא לקמי' דרבי אמי א"ל פירקן א"ל תנן המוכר עצמו
לנכרי וכו' וכ"ש הכא דאיכא קטלא . א"ל רבנן לר"א האי
ישראל מומר כו' א"ל אימר לתיאבון כו' א"ל והא זמנין סגיאין
דאיכא היתרא ואיסורא ושביק היתרא ואכיל איסורא כו' ע"ש
כל הענין . ועיין בכור שור בגיטין (דף מ"ז) מש"כ בזה
הענין

[ד] **ואנכי** בעניי אף כי לא זכיתי לעמוד ולשרת בבית דוד ומכש"כ להבין דברי קדשו אך עכ"ז תורה היא וללמוד אני
צריך . כי לענ"ד נראה דהקושיא עדיין במקומה עומדת לפי הכלל שהניחו לנו רז"ל מחשבה טובה הקב"ה מצרפה
למעשה אנו מוכרחים לומר שהיא ממש כמי שפעל ועשה וקיים המעשה בכל תנאיה ופרטיה שראוי בהשלמתה לפועל גמורה .
וכמו שהביאו רז"ל בעלמא ראי' לדבריהם קידושין (דף מ' ע"א) מדכתיב ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו מאי
ולחושבי שמו אר"א אפילו חשב אדם לעשות מצוה כו' מעלה עה"כ כאילו עשאה . אנו רואין מבואר דהכתוב מדמה חושבי שמו
היינו הרוצים לקיים ונאנסו ליראי ה' העושים בפועל . [ואף אם נימא דיראי ה' לא קאי אלא רק על מי שבא דבר עבירה
לידו וניצל הימנה ג"כ ניחא כמו שיבואר] דאלת"ה שדומה ממש מחשבה למעשה בפועל לגמרי . אלא כמעשה ולא כמעשה .
כמעשה שיש לו שכר בעוה"ב כדמשמע פשטא דקרא של ויכתב דקאי על שכר הצפון ליום שכולו ארוך . ולא כמעשה דאילו
במעשה ממש יש לו ג"כ פירות מצוותי' בעוה"ז ואילו במחשבה אין מטיבין לו בעוה"ז . א"כ הא דאיתא שם (דף ל"ט ע"ב) וז"ל
רמי רב גובי בר קיסנא לרבא תנן כל העושה מצוה א' מטיבין לו כו' עשה אין לא עשה לא ורמינהו ישב ולא עבר עבירה
נותנים לו שכר כעושה מצוה . א"ל התם שבא דבר עבירה לידו וניצל ממנה כי הא כו' ע"ש . ומאי קושיא דלמא לא בא
לאפוקי היכא שלא עשה עבירה אלא הא אתא לאשמעינן דווקא אם עשה מצוה בפועל ממש אז לא די שיש לו שכרו אתו
ופעולתו

הענין. הרי לנו מבואר דלמומר להכעיס אפילו רק בעבירה אחת מ"מ אסור להחיותו ולמומר לתיאבון אין איסור ואין מצוה. וכן הלכה מרווחת [עיין בטוי"ד סי' רנ"א בתחלתו ובב"י שם ובסי' רנ"ב בסופו]. וא"כ לא מיבעיא דאם האכיל למומר להכעיס דלא די שאין לו מצוה. אלא עוד נענש עבור רחמנותו על איש אכזר כזה. אשר בחר בעצמו להיות מהמורידין ולא מעלין. וע"כ גם הנה האיש המאכילו לא ינקה מדינה של גיהנם. אלא אף אם האכיל רק למומר לתיאבון ג"כ אין כאן שום מצוה. וא"כ מעשה המצוה ודאי דאין לו כלל ולא נשאר לו זכות רק ממחשבתו אשר חשב להעניק מטובו והונו לאדם הגון. אלא שנאנס בעני שאינו הגון ולענ"ד דגם מחשבתו בטלה וכמו שנבאר בע"ה:

**אך** אם נאמר דלפמשה"ד מותר להחיות למומר לתיאבון כמו שמביא ב"י שם מעובדא דר"א הנ"ל. אנו מוכרחין לומר הכא גבי ירמי' מה שביקש על רשעי דורו שיוכשלו באנשים שאמה"ג ודאי כוונתו על מומרים להכעיס דאילו במומר לתיאבון הא כיון דלמשה"ד מותר להחיותו הלא מן הראוי לשלם גמולם על עשותם לפמשה"ד]. ולא תקשי לך א"כ לפי דבריגו זה מהו זה שביקש שלא יקבלו שכר עליהם, הלא מהראוי עוד שיענשו עבור נותנם מלחמם למומר להכעיס כנ"ל

---

ופעולתו לפניו בבואו למקום התענוג הנצחי היא עוה"ב. אלא אף גם זאת שמטיבין לו גם בעוה"ז לא כן אם לא עשה בפועל ממש ורק שחשב לעשותה ונאנס מידו ולא עשה. אז אף כי שכרו אתו בעולם התמידי והקיים כאילו עשה בפועל אך בעוה"ז אין מטיבין לו. ואף שיש לומר דפריך מכח כש"כ דאף אם נימא דמתניתין בא לאפוקי היכא דחשב ולא עשה בפועל מחמת אונס דאין מטיבין לו בעוה"ז א"כ כש"כ הוא היכא דישב ולא עבר עבירה נמי אין מטיבין לו דהא התם נמי לא עשה בפועל ממש ושפיר קמקשי דהא אנן איפכא תניא ישב ולא עבר כו' נותנים לו שכר כעושה מצוה מ"מ יש לנו להביא ראי' מזה גופי' גבי חשב ונאנס דמטיבין לו גם בזה. דהא אחרי שתירץ לו רבא ואמר התם שבא דבר עבירה לידו וניצול ממנה אז יש לו שכר גם בעוה"ז. אלמא אע"ג דלא עשה בפועל מ"מ מטיבין לו וא"כ הוא הדין גבי חשב לעשות ונאנס דנקט נמי אותו לישנא כאילו עשאה היינו ג"כ כאילו עשה בפועל ממש ומטיבין לו ג"כ ומנין לנו לחלק ביניהם [ועוד אפשר לומר דרך חידוד דכש"כ הוא דהקיי"ל עשה דוחה ל"ת וא"כ קיום העשה גדול יותר ממצות ישב ולא עבר עבירה וממילא דגם שכרו גדול יותר לפי ערך גדלותו על סורו מן הרע [ואע"ג שארז"ל ביבמות הא דאמר רחמנא עשה דוחה ל"ת לאו ל"ת חמיר מינה כו' ע"ש. וא"כ משמע לכאורה היפך דברינו ודו"ק. אכן האמת הוא היתר ספק זה כפי מה שמבואר ברמב"ן פ' יתרו ע"פ זכור וגו' וז"ל שם והאמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמוז במ"ע והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדהר"ת כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו. ומדת שמור במל"ת והוא למה"ד ויוצא ממדת היראה כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו ולכן אמרו דאתי עשה ודחי ל"ת. ומפני זה יהי' העונש במל"ת גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה כו' ע"ש]. וא"כ מה אם ישב ולא עבר עבירה יש לו שכר כעושה מצוה בפועל ממש הן בזה הן בבואו לעוה"ב. ק"ו בחשב לעשות מצוה שמעלה הקב"ה מחשבתו הטובה למעשה גמור ודאי שמטיבין לו ג"כ בזה לבד שכרו הצפון]. וא"כ לפ"ז הדרא קושיא לדוכתא דהא כיון שחשב מתחלה לעשות צדקה לעני הגון ואם הי' כן הי' לו שכרו גם להיטיב עמדו בזה גם כן. וא"כ אף אם נאנס אח"כ ונכשל בעני שאינו הגון הלא יש לצרף מחשבתו הראשונה למעשה ולהיטיב עמדו גם בעיקר השכר גם בפירות כמעשה גמורה בלי שום חילוק ופירוד ביניהם ולמה אמר כדי שלא יקבלו עליהם שכר:

גם מה שהקשה שם על משנת אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז כו' מ"ש הני מכל שאר מצות דאורייתא. ותירץ וז"ל שם אך הנראה באמיתת כוונתו הלא להיות כי כל מצוה ומצוה אשר אין בקיומה זולת השלמתו ית"ע בעשותו רצון בוראו אשר צוהו על ככה. הנה שכרו אתו ופעולתו חלף קיום רצון הבורא יתב' לא יקיפו רחבי ארץ. ודי תבל ומלואה לא יכונו לקבל בהם שום תשלום גמול נאות לזה. אחרי כי הגמול ההוא יתחייב שיהי' מתייחס לעצמותו הי' איפוא ימצא בכל הכלי חמודות הקניינים הגשמיים והמדומיים לקבל שכר רוחני שיהי' נערך בערך עצמותו יתב' ולזאת הטיבו חז"ל את אשר דברו שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. אמנם הדברים השנויים במשנת א"ד. הנה מבלעדי כי יש בעשייתן קיום רצון הבורא יתב' ככל המצות שיפר סוכה ולולב ודומיהן עוד נוסף ע"ז ענין פרטי. והוא קבלת תועלת להאדם הנגמל. והדבר כי קבלת תועלת המקבל חסד ממצות גמ"ח ותועלת כיבוד ממצות כ"א רבים המה וכן בכל יתר המצות ולזאת יתחייב מזה כי יהי' להם שני מיני גמול הגמול האמתי חלף קיום רצון הבורא יתב'. הנה הנם ככל המצות אשר אמרנו כי שכרם צפון וטובם גנוז בעולם שכולו טוב. ואפס מפאת קבלת תועלת הזולת אשר קבל ממנו טובה גשמיית בזה. עבור זה יתחייב ג"כ שכר גשמי בעוה"ז כו' ע"ש לשונו הזהב:

ואנכי בעניי לא זכיתי להבין ד"ק כי מה יענה על מצות השכמת ביהמ"ד שו"ע ות"ת ועיון תפלה המנויים ג"כ מהאוכלים פירותיהן בעוה"ז כו' הלא המה רק מצות שבין אדם למקום ומדוע יצאו מכללן של כל המצות לקבל עליהן יותר גמול מבזולתו. והן אמנם כי הרמב"ם כתב על משנת אלו דברים (פאה פ"א מ"א) וז"ל. וענין מה שאמרו אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו. מה שאומר לך כי המצות כולן נחלקין בתחלה על שני חלקים החלק האחד במצות המיוחדות לאדם בנפשו. מה שיש בינו ובין הקב"ה כגון ציצית ותפילין ושבת וע"ז ודומיהן. והחלק השני במצות התלויות בתועלת בנ"א קצתם עם קצתם. כגון אזהרה על הגניבה והונאה והאיבה והנטירה. וכגון הציווי באהבת איש את חבירו. ושלא נכית אדם להזיק לחבירו ואל יעמוד על דם רעהו. וכבוד אבות והחכמים שהם אבות הכל. וכשיעשה האדם המצות המיוחדות לאדם מה שיש בינו ובין בוראו תחשב לו לצדקה ויגמלהו לו הקב"ה עליה לעוה"ב. וכשיעשה האדם המצות התלויות בתועלת בנ"א זע"ז. כמו כן תחשב לו לצדקה לעוה"ב לפי שעשה המצוה. וימצא טובה בעוה"ז בעבור שנהג מנהג הטוב בין בנ"א. כי כשינהג מנהג הזה ינהגו אחרים כמנהגו יקבל כמו כן שכר מהענין ההוא. וכל המצות שבין אדם לחבירו נכנסות בגמילות חסדים. ושים לבך עליהם. כי כן תמצאם שהרי הלל הזקן שבת (דף ל"א) כשאמר לו העכו"ם למדני תורה על רגל אחד א"ל דעלך שנא לחברך לא תעביד. וכשתחקור על ענין הזה תמצא ת"ת שקול כנגד הכל. כי בתלמוד תורה יזכה האדם לכל זה עכ"ל. הרי לנו מבואר ומוכרח בדברי הרמב"ם כי לאו דווקא בהני עשרה דברים אוכלין פירותיהן בעוה"ז אלא גם בכל המצות שבין אדם לחבירו ג"כ הדין כן. [והתמיהה בעיני נשגבה מה שכתב שם בתחילת הדרוש וז"ל. אמנם על השנות הדבר מה נשתנו אלו מאלו ומדוע יצאו מכללן לקבל עליהם גמול בזה יותר מבזולתן. הדבר סתום וחתום ואין איש מכל המפרשים אשר שם לבו להתעורר בזה עכ"ל. ותירץ שם תירוצו אשר העתקנו לעיל. ולענ"ד הלא איש האישים וגדול הענקים דיבר והתעורר בזה הוא ניהו הרמב"ם אשר העתקנו דבריו ולעיני המעיין לעיין איך כי דבריו ודברי הרמב"ם שוין המה ועולין בקנה אחד]:

ולא עוד אלא אף גם זאת נלענ"ד מוכח מגמ' דקידושין (דף ל"ט ע"ב) דאף במצוה שבין אדם לקונו ג"כ מטיבין לו

מפירותי'

כנ"ל. אכן אין זה קושיא כלל כי לזה הועילה מחשבתם לטובה וכוונתם לשם מצוה שלא יענשו והוא מבואר:

**ובאופן** א' יש ליישב הקושיא ע"פ מה דאיתא במס' מנחות (דף ס"ד ע"א) ז"ל איתמר שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים חייב להעלות דגים והעלה תינוק ודגים רבה א' פטור ז"ל בתר מעשיו ורבא אמר חייב ז"ל בתר מחשבתו עכ"ל. ולפ"ז א"כ יש לומר דלא מיבעיא לפי הגירסא שם בב"ב דרבה דרש דרשה זו על הפסוק של ויהי' מוכשלים. הלא ודאי דהקושיא מעיקרא ליתא דכי היכי דכאן פטר רבה אף דמחשבתו היתה לעבירה מ"מ אחר דבמעשה עשה מצוה אזלינן בתר מעשיו כמו כן הכא בנידון דידן אף דמחשבתו היתה לשם מצוה מ"מ אחרי דבמעשה עשה עבירה שהאכיל לעניים שאינם מהוגנין ע"כ אין מקבלין עליהם שכר. וזה אין לומר דס"ה דכוונתו היתה לעבירה ומחשבת עבירה א"מ למעשה ע"כ המעשה אלים וכאן מחשבתו היתה למצוה ומחשבה טובה מצרפין למעשה וע"כ המחשבה צריכה להיות אלימא מהמעשה. זה אינו דהא התם היתה גם מעשה העבירה ג"כ דהא העלה גם דגים ובאופן זה גם המחשבה של העבירה ג"כ אלימא וחזקה טובה:

**אלא** אף להגירסא דבב"ק דגרסי רבא. ג"כ יש לומר דעד כאן לא אמר רבא שם דאזלינן בתר מחשבתו אלא התם דהי' גם מעשה העבירה דהא העלה דגים ג"כ וע"כ אלים לן מחשבת ומעשה העבירה ממעשה המצוה שהיתה בלא מחשבה. אבל בנידון דידן יש לומר דגם רבא מודה דאתא מחשבת העבירה ומוציא מיד מחשבת המצוה והמ"ב בע"ה. אמנם באופן אחר י"ל:

ה) **איתא** במס' קידושין (דף נ"ח ע"ב) האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר ל' יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת לשני ושם (דף נ"ט ע"א) איתא לא בא אחר וקידשה בתוך שלשים אמר רב ושמואל מקודשת כו' לא בא אחר וקידשה וחזרה מהו ר' יוחנן אמר חוזרת אתי דיבור ומבטל דיבור רל"א אינה חוזרת לא אתי דיבור ומבטל דיבור. איתיבי' ר"י לר"ל ביטל אם עד שלא תרם אין תרומתו תרומה והא הכא דדיבור ודיבור הוא וקאתי דיבור ומבטל דיבור. ומשני שאני נתינת מעות ליד האשה דכי מעשה דמי ולא אתי דיבור ומבטל מעשה כו' איתיבי' ר"ל לר"י כל הכלים יורדים לידי טומאתן במחשבה ואין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה. מעשה מוציא מיד מעשה ומיד מחשבה. מחשבה אין מוציאה לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה בשלמא מיד מעשה לא מפקה דלא אתי דיבור ומבטל מעשה אלא מיד מחשבה מיהא תפיק. ומשני שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי וכדר"פ כו' ע"ש כל הענין [ועיין שם בתוס' מה שמחלקו בין תרומה וכו' ע"ש]. הרי לנו מוכח דלר"י אע"ג דמחשבה דטומאה כמעשה דמי דהא מהאי טעמא ס"ל דאין מחשבת הפכה מוציאה ממחשבה זו מ"מ מעשה מוציא ממחשבה שחשב עליה בתחלה. ואפילו לר"ל נמי דקרי נתינת מעות ליד האשה כמעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה היינו דוקא דיבור אינו מבטל מעשה הא אילו קבלה קידושין מאחר בתוך שלשים התנן בהדיא שם במתניתין דמקודשת לשני ונתבטל מעשה של הראשון דלא הוי אלא כמחשבה ודיבור לגבי מעשה של שני (כמ"ש התוס' ד"ה מידי ט') וכן גבי אם נתנה רשות לשלוחה לקדשה וחזרה בה דפליגי שם נמי ר"י ור"ל בהא נמי אפשר לומר בכה"ג ע"ש:

**ואחרי** אשר זכינו לשני ההקדמות אשר כל איש משכיל יעיד על אמיתותו ונכונו יצא לנו מבואר שאלתינו הנ"ל בע"ה דנהי דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה היינו היכא שלא עשה היפך מחשבתו הטהורה לכן תיכף משחשב עליה לעשותה נחשב לו כאילו עשה בפועל עתה תיכף בעת מחשבתו כיון שאחר יום או יומים יעשה כמחשבתו הקדומה וכמו שדרשו רז"ל ע"פ וילכו ויעשו וגו' כיון שקבלו עליהם לעשות מעה"כ כאילו כבר עשו [וכמו שביארנו באו"ת סמ"א [לא כמו בדריוש שמביא בתוס' שם (ל"ש ע"ב) ד"ה מחשבה כו' להיפך] . וכן אפילו אם לא עשה כלל אח"כ מצד שנאנס ולא הי' בידו לקיימה בפועל מקבל ה' את מחשבתו ולבבו הטהורה כאילו פעל ועשה ומילא במעשה ובפועל להפיק מאוויי זממו לטוב. והרי זה דומה ממש כמו באשה הנ"ל היכא שלא קבלה קידושין מאחר וגם לא חזרה דמקודשת לראשון והמ"ב. לא כן אם אח"כ עושה היפך מחשבתו כמו הכא שמחשב לעשות מצוה ועושה עבירה שהאכיל למומרים ולמכעיסין לפני המקום ב"ה והמה מהאנשים אשר נפסק הדין עליהם מורידין ולא מעלין. איך נאמר דמחשבתו יצרפה הקב"ה למעשה. הא אדרבה הלא במחשבתו גרם להכעיס לפני הקב"ה דהא אילו לא חשב ליתן לדקה ולא הי' בדעתו ליתן לא הי' מאכיל להמכעיסים לבורא יתב'. ועתה במחשבתו נתן כח ועוז להמכעיסים למרות עיני כבודו יתב'. ואדרבה הלא טוב טוב הי' לו שלא להזכיר לו מחשבתו כלל ויהי' לכה"פ שוגג בדבר זה או אנוס. ודומה זה ממש להיכא דחזרה האשה דקיי"ל כר"י. דחוזרת ונתבטל מחשבתה הקודמת [היינו קבלת קידושי' כמ"ש שם בתוס' ד"ה ] ואפילו לר"ל שאינה חוזרת בדיבור בעלמא מ"מ היכא דקבלה קידושין מאחר התנן בהדיא במתניתין דמקודשת לשני ובטלו מעשה ראשון ומחשבתו ה"נ כן [ה] [ועיין תפסחים (דף ע"ב ע"ב) הא דאמר"י נתחלף לו ספוד כו' וכל הענין דשם ויבואר לך היטיב דברינו הנ"ל]:

**וע"ב** נלע"ד דמצד הדין אין להם לא פירות בעוה"ז ולא הקרן לעוה"ב. וזהו שדרש רבא מ"ד ויהי' מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם אמר ירמי' לפני הקב"ה אפילו בשעה

---

מפירותי' בעוה"ז כדמוכח פשטא דמתניתין כל העושה מצוה א' מטיבין לו ונוחל את הארץ ובגמרא שם מקשה ממשנת אלו דברים הנ"ל כו' ע"ש מה שתירצו בזה והחילוק ביניהם מטוטה רק דבהני אם היתה שקולה מכרעת ובשאר מצוות צריך שיהי' רוב מצות ואז אף כי ליכא בהם שום א' מהמצוות הנ"ל המנויין במשנת א"ד ג"כ מטיבין לו. וא"כ לכאורה קשה לחלק כמו שחילק כ"ד הנ"ל בין מצות האדם למקום ובין מצות האדם לחבירו. אכן על הרמב"ם אף כי גם היא לכאורה נגד הגמרא הנ"ל. עכ"ז יש ליישבו בטוב טעם כאשר נדייק היטב בדיבורו ולשונו [עיין שבת דף ל"א ע"א במעשה דגר שבא לפני הלל]:
[ואולי דברי הרמב"ם והב"ד ז"ל אמורים לפי מה דאיתא שם (דף מ' ע"א) רמי לי' רבא לרב נחמן תנן כו' עד אמר רבא ר' אידי אסברא לי אמרו לדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו כו' ע"ש היטיב איך כי לפי האוקימתא שלו יבואר לנו היטב דברי הרמב"ם והב"ד ז"ל. אמנם אף לפי זה אינו מוכרח דס"ל דבשאר מצוות ליכא פירות בעוה"ז אלא רק דבא לתרץ למה לא חשיב גם שילות הקן יעוי"ש היטיב. וכן נראה מפירש"י ז"ל שם בד"ה ר' אידי אסברא לי כו']:

[ה] ואף דבתרומה מצינו להיפך דאיתא שם בתוס' ד"ה מידי מחשבה מיהא תפיק וז"ל תימא ליפרוך גבי תרומה לעיל לר"י דקאמר אם עד שלא תרם אין תרומתו תרומה אבל משתרם ביטל תרומתו תרומה ואפילו תרם השליח במחשבה כו' אלמא לא אתי דיבור ומבטל דיבור וי"ל דמחשבה דתרומה הי' יודע דכמעשה דמי דכתיב ונחשב לכם והוי כאלו תרם בידים ואפילו מעשה אינו מוציא אפילו תרם אח"כ כריו אחר מחשבת השליח עכ"ל. אלמא דבתרומה כיון דמחשבה הוי כמעשה אז אין המעשה מוציאה מידי מחשבתו. וא"כ לכאורה יקשה לדברינו אדנקיט לקידושין ולטומאה ונאמר דמעשה מוציא מידי מחשבה.
אדרבה

בשעה שעושין את ילרס ומבקשין לעשות לדקה הכשילם בבנ"א שאינם מהוגנים כדי שלא יקבלו עליהם שכר [ועיין מה שכתבנו לעיל בשם ב"ד]. ולענ"ד נראה בכוונתם דהיינו כלל לא הפירות ולא הקרן לעוה"ב. יען כי מעשה העבירה שהאכיל להמכעיסין מוליאה מידי מחשבתו הטובה. ויהי' זה מדויק בפסוק זה גופא כי תיבת ויהיו מוכשלים וגו' הוא קרי וכתיב ע"ש (ירמי' י"ח) הקרי הוא יהיו ביו"ד מתחלה. והכתיב הוא היו בלא יו"ד. ולדברינו אפשר לומר. דזה ידוע דתיבת היו משמעו לשון הוה (כמו שלועזין [זייט] כדכתיב היו לפני ה' וכדומה) ותיבת יהיו משמעו לשון עתיד [כמו שלועזין זייא זאלין זיין] והפירות יען כי המה בעוה"ז ע"כ המה מכונים בלשון הוה והקרן שהוא לעוה"ב ע"כ הוא מכונה בלשון עתיד ולזה ביקש שיוכשלו בשני חלקי השכר והמ"ב. אך נ"ל מהיכן משמע לי' לרבא דירמי' ביקש דוקא על מלות לדקה שיוכשלו בה ולמה לא נאמר שביקש על אחד משאר מלוות או עבירות שיוכשלו בהם. כתבו בתוס' ב"ק (דף ע"ז ע"ב) ד"ה לפניך דדרש מתיבת לפניך דמלינו דקאי על לדקה כדכתיב והלך לפניך לדקך (ישעי' נ"ח). ואני בעניי וקט שכלי לא זכיתי להבין ד"ק. חדא דהא תיבת לפניך דכתיב בישעי' קאי על האדם ע"ש. ותיבת לפניך דכתיב הכא בירמי' קאי על הקב"ה. ועוד הלא תיבת לדקך דכתיב התם בישעי' לא קאי דווקא על מלות לדקה לחוד. אלא גם על כל שאר מלוות של כל התרי"ג מלוות שכללם במוכרו לישראל במה דכתיב מקודם לזה הלא זה לוס אבחרהו פתח חרלובות רשע התר אגודות מוטה וגו'. ואולי אפשר לומר בע"ה. דדריש ממ"ד עשה בהם. והוקשה לי' לרבא חדא שהוא מיותר לגמרי דמה הי' מקרא חסר אילו לא כתיב אלא ויהיו מוכשלים לפניך בעת אפך. דהא מקודם כתיב שביקש מהקב"ה שינקום נקמתו מהם כדכתיב לכן תן את בניהם לרעב וגו'. ובודאי חפן שיעשה להם כמעשיהם הרעים. ולמה חזר לבקש עשה בהם. וגם עתה דכתיב הכי הול"ל עשה להם בלמ"ד ולא בבי"ת. ולכן דרש דקאי על לדקה כדמלינו לשון עשי' אלל לדקה כדכתיב והי' מעשה הלדקה שלום וגו' וכתיב שמרו משפט ועשו לדקה (ישעי' נ"ו) וכדומה הרבה במקרא. וזהו שביקש ירמי' ויהיו מוכשלים לפניך בעת אפך. אפילו בעת „עשה" רל"ל כשירלו לעשות לדקה יהי' „בהם" ור"ל שיעשו לדקה זו רק בהם ובעלמם זע"ז והם היו רשעים גמורים כמו שביקש מתחלה על מפלתם ולכן לא יקבלו עליהם שכר וכנ"ל דהמאכיל להמכעיסין ומורדין לא די שאינה מלוה אלא ג"כ עבירה. [ועיין בת"ח מש"כ בזה שדרש מתלת אפך וכוונתו דאף דבלדקה כתיב מתן בסתר יכפה אף ולהם לא יועיל זה ע"ש במס' ב"ק ובב"ב והנלע"ד כתבתי]:

**אך** כאשר נראה להתבונן עוד בדבר זה מ"ש שביקש ירמי' על מלות לדקה יותר מעל כל שאר מלוות של תורה שלא ביקש עליהם שיומנעו מהם [כי זה דוחק לומר יען שהיא מללת ממיתה משונה ומגיהנם. דהא מלינו ג"כ בשאר מלוות כה"ג כמו לימוד התורה ושמירת שבת אחז"ל שמוחלין עונותיו של המשמר שבת כהלכתו וכן מלות ליצית שקולה כנגד כל המלוות וכדומה]. אבל באמת אין זה קושיא כלל. דאיך שייך לבקש מהקב"ה למנעם מאיזה מלוה או שיוכשלו באיזה עון מן העונות. הלא כבר אחז"ל ביומא (דף ל"ו ע"ב) הבא לטהר מסייעין אותו. וכמה קראי כתיבי בכל תנ"ך ובירמי' גופי' איך שהקב"ה ביקש מישראל לשוב בתשובה אליו וידו פתוחה לקבל שבים. וכדמלינו בברכות (דף י' ע"א) מה דהשיבה ברורי' לר"מ מי כתיב חוטאים חטאים כתיב ע"ש. ואיך יבקש ירמי' למנעם ממעשה המלוות כולם. אך על מלות לדקה מלא מקום לבקש עליהם שיוכשלו בה. דהנה איתא שם במס' ב"ב (דף י' ע"א) דרש ריב"ש כשם שמזונותיו קלובין לו מר"ה כך חסרונותיו כו' זכה הלא פרוס לרעב לחמך. לא זכה ועניים מרודים תביא בית. ופרש"י

---

הדרבה נקיש לתרומה ולא תוליא. אבל כד מעיינינן שפיר במה שמשיק שמה בתוס' וז"ל. אבל גבי טומאה אין המחשבה מטמאתו אלא מביאתו לידי תורת קבלת טומאה ואותה הבאה יכולה להתבטל דהכל מודים דע"י המעשה מתבטל א"כ תתבטל ע"י המחשבה עכ"ל:

הרי אנו רואים דהתוס' מחלק בין תרומה לטומאה דבתרומה הוי המחשבה מעשה גופא ולא כהכנה אלא היא עלם המעשה בפועל דכמו שאם תרם בפועל הויא תרומה וקודש כדכתיב קרא. הוא הדין והטעם היכא שתרם במחשבה ג"כ כתיב קרא בהדיא ונחשב לכם וגו'. אבל גבי טומאה המחשבה לא הויא אלא כהכנה ולכן יכולה להתבטל ע"י מעשה. וכן מה שמדמה קידושין לטומאה ג"כ לא הויא אלא הכנה דמה שנתן מעות לאשה ואמר לה הרי את מקודשת לי בזה לאחר שלשים יום איגה אלא הכנה עד שלשים יום מכח אותה ראי' שמביא תוס' דהכנה דע"י המעשה מתבטל [ועיין שם היטיב ויבואר לך בע"ה]. וכאשר נתבונן היטב בענינינו במחשבה טובה שהקב"ה מלרפה למעשה למה זה דומה לתרומה או לטומאה וקידושין. הלא ודאי הדבר פשוט וכל בר לבב יודה לזה דיותר מסתבר לדמות לטומאה וקידושין מלתרומה דגם כאן אינה אלא הכנה דהא בכל התורה עיקר הזהרתה אינו אלא על המעשה כדכתיב ולמדתם ועשיתם וגו' למען תלמד לעשות וגו' וכמוהו רבים. וגם מרז"ל מלאים מזה וביום התיגתינו אמרי בפה מלא נעשה ונשמע והעיקר אלא המעשה [ועיין בנפה"ח שע"ב איך שהרחיב דיבורו הקדוש בזה להראות לנו עיקר עבודת ה' רק במעשה] והמחשבה אינה אלא הכנה. ואפשר להלביש דברינו אלה במה שאחז"ל שם בקידושין (דף מ' ע"א) מחשבה טובה הקב"ה מלרפה למעשה שנאמר אז נדברו וגו' מחשבה רעה אין הקב"ה מלרפה למעשה שנא' און אם ראיתי בלבי וגו' ובתוס' שם (דף ל"ט ע"ב) ד"ה מחשבה מביא בשם הירושלמי דפיאה פ"א דבאוה"ע הוא להיפך מחשבה רעה הקב"ה מלרפה למעשה דכתיב (עובדי' א') מחמס אחיך יעקב תכסך בושה ונכרת לעולם וגו' ומחשבה טובה אין הקב"ה מלרפה למעשה כדכתיב (דניאל ו') ודריוש עד מעלי שמשא הוה משתדל לשזבותי'. פי' שהי' דריוש עושה כל כחו להליל לדניאל מגוב אריות אלמא אע"ג בהליל עד הערב מ"מ קאמר קרא שלא הלילו אלא מבקש להלילו מדכתיב לשזבותי' ולא כתיב ושיזבי' עכ"ל התוס':

והטעם נלע"ד דהנה זה ידוע דשני הכחות בהאדם הממשיכין אותו לטוב ולרע הלא המה מלד הרכבתו מגוף ונפש. כי כל דבר נמשך אחר טבעו ותולדתו. וכמרז"ל זרוק חוטרא לאוירא כו'. וכבר מפורסם זה בעיני כל איש משכיל. ויען כי הגוף עלמו ועיקרו הוא מן הארץ כדכתיב עפר מן האדמה. וכתיב כי עפר אתה. ע"כ ממשיכו לכל תאוות הבהמית ועניני הארליית. ונפש האדם יען כי הוא בא מן העליונים ממשיכו להאדם לעניני העליונים. והנה איש הישראלי יען כי שורש נשמתו הוא חלק ה' עמו ומלד טבעו והרגלו אשר הורגל קודם בואו לזה הגוף הגשמי בתורה ובסודותי' [כמרז"ל במס' נדה דף ל' ע"ב] ע"כ ממשיכו תמיד להדבר אשר הורגל בה ואף גם זאת הוא הגוף נפסק ממנו זוהמת נחש הקדמוני כמרז"ל ישראל שעמדו על ה"ס פסקה זוהמתן (שבת קמ"ו) נתקיים בה מאמר משכני אחריך נרולה. דתיכף כשהנשמה ממשיכו להאף לאיזה דבר תורה ומלוה נמשך אחרי' בתיפיה ובמחולות לעשות רלון קונם והמה קרובים לקיימה ע"כ אף אם אח"כ יארע איזה אונס וסיבה שלא הי' בידו להפיק שיב כיינו אל הפועל מעה"כ כאילו פעל ועשה ויש בידו שכר כאילו עשה בפועל וכמרז"ל הנ"ל

ופרש״י זכה למזל טוב. ופירש הרי״ף כוונתו דהיינו מע״ט ע״ש. ועפ״כ נוכל לומר יען דבמלות לדקה לעניים מהוגנים תלוי במעשיו הקודמים אם טוב ואם רע. וכיון שהיו רשעים גמורים לכן ביקש עליהם שיוכשלו בבנ״א שאינם מהוגנים. אבל חלילה לו לבקש על שאר מלוות שיומנעו מהם ח״ו כי הלא אדרבא הבא לטהר מסייעין לו. והוא גם הוא. הי׳ מייסרם תמיד שישובו ואם היו מטיבין דרכם ודאי שהיו זוכים ליתן מלחמם לדל הגון והמ״כ בע״ה. אכן רנב״י פליג עלי׳ התם וקסבר דאפילו במלות לדקה אם היו רודפים אחרי׳ באמת הי׳ מסייע להם הקב״ה שימלאו עניים מהוגנים והי׳ שכרם אתם בזה ובבא כמו שדרש שם ע״פ רודף לדקה וחסד ימלא חיים וגו׳ :

ו) **והנה** אחר דברינו אלה יבואר לך הדבר אשר דיברנו בההלעה דבזמן שהפרי היא מתולעת בתולעים יולא התולע מהפרי ומנקבת גם להעלה השומרת אותה ממכת שרב ושמש ורוחות רעות. כמו כן מי שמחזיק ומאכיל להמורדים ופושעים אנשי מריבה. וכמו שמלינו ברבינו הקדוש בב״ב (דף ח׳) כשטעה על ריב״ע וסבר שהוא ע״ה אמר אוי לי שנתתי פתי לע״ה ע״ש. וכמו שביאר בטעמו שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל ע״ה. אנו רואין מזה בבירור איך שהתחרט ע״ז ואמר על עלמו. אוי לי. ומסתמא ודאי שהי׳ מילר ודואג שלא יענש ע״ז [ואף שכתבו המפרשים שהי׳ ירא שלא יחסר לת״ח ע״י שיתן לע״ה. אך מפשטות לשון הגמ׳ וטעמו לא נראה כן]. לא כן כאשר העלה משמרת לפרי טובה בריחה וטעמה אז גם היא מקבלת ריחה של הפרי ההיא ובעל הגן משתעשע בה ג״כ. כן הדבר בעניינו. עוד איתא במס׳ ב״ב (דף י׳ ע״ב) א״ר א שאלו לשלמה ב״ד עד היכן כחה ש״ל א״ל לאו וראו מה פירש דוד אבא פזר נתן וגו׳ לדקתו עמדת לעד וגו׳. רבא אמר מהכא הוא מרומים ישכון מלדות סלעים (ישעי׳ ל״ג) מ״ט משום דלחמו נתן מימיו נאמנים ע״ש. ולכאורה יפלא מאד למה לא ניחא לי׳ לרבא ראייתו של שהמע״ה מדוד אביו והביא ראייתו ממה שאמר ישעי׳ הלא דבר הוא [וע״ש במהרש״א מש״כ בזה]. עוד יקשה על כולם הכי מלות לדקה לא הזכירה מרע״ה בתורה גדלה ושכרה עד שהולרכו לבקשה מנביאים וכתובים.

הלא דבר זה ידוע גם לתשב״ר הלומדים ת״מ מעלתה של מלות לדקה ושכרה :

**והנלע״ד** בביאורו ע״פ מה דאיתא בספרי [הובא ברש״י סוף פ׳ ויקרא] שמביא כמה תנאים שמגדילים שכרה ש״מ והביא לבסוף וז״ל. ראב״ע אומר כי תקלור קלירך בשדך ושכחת עומר בשדה הה״א למען יברכך וגו׳. קבע הכתוב ברכה למי שבאת מלוה ע״י אמור מעתה היתה סלע לרורה בכנפיו ונפלה ממנו ומלאה העני ונתפרנס בה הרי הקב״ה קובע לו ברכה עכ״ל :

**ועתה** יבואר לנו גמרא הנ״ל כמין חומר. דהוקשה לו על דהמע״ה מהו זה שקרא ללדקה בשם פזר. אבל לדברי ראב״ע הנ״ל כוונתו ג״כ להשמיענו בנועם זמירותיו. ובפרט במזמור ההוא המדבר ביחוד בגודל שכרו של ירא ה׳ כמו שהתחיל ואמר אשרי איש ירא ה׳ וגו׳ גבור בארץ וגו׳ הון ועושר בביתו וגו׳. לזה מסיק דלא מיבעיא היכא שהוא ירא ה׳ בפועל ונשמר מאיזה ל״ת או קיים מ״ע שאין קץ למתן שכרו. ועוד שממשיך מטוב השפעתו גם לדורותיו הבאים אחריו כמ״ש גבור בארץ יהי׳ זרעו וגו׳. אלא גם אם לא עשה בפועל שום מלוה רק שנתגלגל ע״י מלוה דהיינו שנפל מידו ומחיקו סלע ומלאה העני ונתפרנס בה ג״כ שכרו גדול. וזהו שאמר. פזר. היינו מה שנתפזר ממנו. אם הסלע הזה. נתן לאביונים. ג״כ לדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד. אכן רבא מיאן להעמים כוונה זו בדברי דהמע״ה כי אילו כיון לזה הוה לי׳ למימר תיבת נתן בניקוד הנו״ן בחיריק והתי״ו בקמן נתן. והוה משמעו שפיר כנ״ל כמו שלועזין על תיבת נתן [עס איז אוועק גיגעבין גיווארין] אבל עתה שהוא מנוקד נתן. משמעו שנתן בידיו ממש בפועל כמו שלועזין (ער האט גיגעבין]. ובאופן הנ״ל לא נתן בידיו ממש. ע״כ אמר רבא ודרש מהכא דכתיב (בישעי׳ ל״ג) לחמו נתן. ואיך יוכל להיות כיתן מעלמו וממילא הלא אם יבא העני ולקח מעלמו אלל העשיר הרי הוא עובר על לא תגנוב. ובודאי כיון למה שאמר ראב״ע הנ״ל. ובאופן זה שייך למימר שניתן מעלמו. ועכ״ז מה כתיב אחריו הוא מרומים ישכון מלדות סלעים משגבו גו׳ :

ז) **אנו** יודעין מזה כמה גדלה שכרן של מי שבאת מלוה ע״י

---

הנ״ל. לא כן בעבירה היא להיפך כי הן אמנם אף אם יארע שיתגבר היצר עליו להפילו ברשתו באיזה דבר עבירה אשר טמן לרגלו. מ״מ אחרי אשר מטבעו הוא רחוק ומרוחק ממנה. וכל מה שהיצר יקרבו אל מלאכת העבירה ירחקנו שכלו ממנה ויש כמה וכמה מניעות ועיכובים המונעים אותו מלמלאות חפצו בה. ע״כ מחשבה רעה אין הקב״ה מצרפה למעשה. כי בודאי אילו הוא בא לעשותה הי׳ מחשב שכר עבירה כנגד הפסדה וניצול ממנה. ומה״ט אפשר לכון במה שאמר עולא על מה דמקשה שם מהא דכתיב הנה אנכי מביא רעה פרי מחשבותם (ירמי׳ ו׳) גם ממ״ד למען תפוש ישראל בלבם (יחזקאל י״ד) ותירץ עולא דאתיא כדר״ה דאמר כיון שעבר אדם עבירה וכו׳ נעשה לו כהיתר. ולפי דברינו הדמיון הוא בזה דכמו שבהיתר מצרפין מחשבה טובה למעשה מצד שהוא קרוב לה כנ״ל. כן בעבירה אחרי עשותה שני פעמים. מעשיו הרעים מעידין על מחשבתו הרעה שנתקרב לה וימלא כפו ממנה. ע״כ מצרפין אותו למעשה [וע״ש בפירש״י שהוא כדברינו]. ובעכו״ם הדבר להיפך כפשו אינה חלק ה׳ ורק מסטרא דמסאבותא כידוע. וגם גופו ארז״ל בשבת שם עכו״ם שלא עמדו על ה״ס לא פסקה זוהמתן. הלא ודאי שהוא אומר על העבירה עלמי ובשרי אתה והיא גם היא אומרת עליו אחי הוא. ומכש״כ אחר שחשב עלי׳ ודאי שירצה לבלע מעשהו. ע״כ מצרפין מחשבתו הרעה למעשה. והיפך במעשה הטוב כי אף אמנם אם יעלה במחשבתו לפעמים לעשות איזה מלוה מ״מ יש כמה אלפים ספיקות ומונעים ועיכובים ולא יעשה ע״כ אין מעלין מחשבתו כאילו עשה. היולא לנו מזה דהמחשבה היא רק הכנה למעשה הטוב וכן להיפך. וע״כ אנו מדמין עניינו לטומאה וקידושין דהמעשה מוליא מיד המחשבה וכמ״ש בפנים והמ״כ :

א״ה. ע״פ מה שביארנו בכוונת עולא דמוקים כר״ה יבואר לנו בע״ה מה דאיתא התם באותה ענין גופי׳ בירמי׳ (סי׳ י״ח) דהתחיל ואמר הישולם תחת טובה רעה כי כרו שוחה לנפשי זכור עמדי לפניך וגו׳ לכן תן את בניהם לרעב והגירם ע״י חרב ותהיינה נשיהם שכולות ואלמנות ואנשיהם יהיו הרוגי מות בחוריהם מוכי חרב במלחמה תשמע זעקה מבתיהם כי תביא עליהם גדוד פתאום כי כרו שוחה ללכדני ופחים טמנו לרגלי ואתה ה׳ ידעת את כל עלתם עלי למות אל תכפר על עונם וחטאתם מלפניך אל תמחי וגו׳. ולכאורה יקשה לפי דברינו הנ״ל שהבאנו מה שארז״ל מחשבה רעה אין הקב״ה מצרפה למעשה. וא״כ איך מילא את לבבו לבקש כ״כ עונשים קשים ומרים עליהם. וביאר טעמו בלדו שאמר ואתה ה׳ ידעת את כל עלתם עלי. הלא עלה זו היינו במחשבה ואינה מלטרפת למעשה אחרי שעדיין לא עשו לו שום רעה בפועל. ועוד יקשה למה מתחילה כשהתחיל להתרעם עליהם לא פרט רק עולה א׳ כי כרו שוחה לנפשי. ואח״כ הזכיר עליהם שני עונות כי כרו שוחה ללכדני ופחים טמנו לרגלי :

על ידי וכנז"ל. ומעתה יש לנו לדעת כמה יכפל שכרו של הרודף לעשות צדקה ועושה חסד בכוונה מכוונת ובשמחה וטהרת הלב. וכש"כ כשזכה להאכיל מפתו לת"ח רעב והוא ישב בכח אכילתו ולמד כל היום הלא ודאי שאין קץ למתן שכרו. כמאמר החכם מכל אדם כי בצל החכמה בצל הכסף. ומרז"ל בש"ס ומדרשים וזוה"ק רבו מספר המגדילים בשבחן של מחזיקי לומדי תורה. ואציע לפני קורא יקר מאמר א' מה דאיתא במד' חזית פ"ח ע"פ מים רבים (ובויק"ר פ"ל) וז"ל ר"י הוה מטייל וסלק מטברי' לצפורין והוה רחב"א סומך לי' מטון חד בית חקלא אר"י הדין בית חקלא הוה דידי וזבינתי' בגין מלעי באורייתא מטון חד בית כרם כו' ולחד בית זיתא ואר"י כ"כ כו' ע"ש. שרי רחב"א בכי. א"ל מה את בכי. א"ל בכי אנא דלא שבקת לסיבותך כלום. א"ל חייא בני ונקלה זו בעיניך מה שעשיתי שמכרתי דבר שניתן לששה ימים שנאמר כי ששת ימים עשה ה' אבל תורה ניתנה לארבעים יום שנאמר ויהי שם עם ה' ארבעים יום גו'. ושמעתי מגדול אחד שהקשה ע"ז. איך בזבז ר"י כ"כ להחזקתו לומדי תורה. הלא באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש (כתובות דף נ' ע"א). ולכאורה יש להגדיל תמיהתו ביותר לפי מה שכתוב בס' גבורות ארי להגאון אמתי בעל ש"א על מס' תענית (דף כ"ד) שהוא איסור לבזבז יותר מחומש ופליג שם אהרמב"ם ע"ש:

**אכן** באמת אין כאן קושיא כלל מכמה טעמים. חדא. דפשוט יש לומר דזבין כל נכסיו כדי שיהי' לו ממה להתפרנס ויוכל בעצמו ללמוד כדמשמע פשטות לשונו. בגין מלעי דייקא וקאי על מלעו ועמלו של עצמו. ואף אם נאמר דתיבת מלעי הוא בניקוד ציירי תחת העי"ן. שהיא לשון רבים וקאי על שאר עומלי תורה דהיינו שהחזיקם מטובו כדי שיהיו פנויים לעסק התורה. ג"כ אין שום קושיא בזה כמו שנבאר בע"ה [ע"ד החידוד אפשר לומר ע"פ מ"ד במס' כתובות גבי מ"ע (דף ס"ז ע"ב) דמקודם נייח נפשי' קם ובזבז לפלגא ממונו ומקשה שם והיכי עביד הכי והאמר עולא באושא כו' ומשני הנ"מ מחיים שמא ירד מנכסיו כו' אלמא טעמא כדי שלא יעני וחייו קודם לחיי חבירו. אך כ"ז הוא אם נאמר דיש מזל לישראל וכיון שמזלו הוא רק שירוויח בכל ימי חייו לציור מאה אלף דינרי כסף ולא יותר א"כ כשיחלק כולו לצדקה מאין יקח לעצמו. אמנם אם נאמר דאין מזל לישראל הלא רשאי לחלק יותר [וכעין סברא זו מצאתי בס' יעה"ד]. והנה ר"י סובר דאין מזל לישראל שבת (דף קנ"ו ע"ב) וא"כ ר"י לשיטתו הותר לו לחלק כל נכסיו לת"ח]: איתא בא"ח סי' תרנ"ו בהג"ה רמ"א וז"ל. ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת א"צ לבזבז עלי' הון רב וכמ"ש המבזבז אל יבזבז יותר מחומש אפילו מצוה עוברת עכ"ל. ועיין במג"א שם סק"ז דמוכח מני' שהחומש הוא רק מהריווח ולא מן הקרן כדין מעשר עיי"ש. והביא בשם היש"ש דא"צ אף לדחוק בעצמו ולסבול רעב עי"ז עי"ש היטב. ועיין בש"ך יו"ד סי' קנ"ז סק"ג. דז"ל אבל מ"ע אפילו מצוה עוברת א"צ לבזבז יותר מחומש עכ"ל [ועיין בח"א שמביא ג"כ בשם אלי' רבה כן ותמיהני על שלא זכר דברי הרמ"א וש"ך הנ"ל]. אנו יודעין מזה דעל כל שאר מצוות הן מצות צדקה או מצוה אחרת אפי' עוברת אינו צריך לפזר עליה רק חומש מנכסיו ולא יותר. ובמצות שכר מחזיקי לומדי תורה מצינו להיפך. דאיתא בש"ע יו"ד סי' ע"ר סע"א וז"ל. אבל ללמוד תורה או לישא אשה מותר למכור אם אין לו דבר אחר למכור עכ"ל. ובודאי מה שכתב ללמוד תורה. אינו ר"ל ללמוד תורה בעצמו ע"ז מותר למכור. אבל להספיק לשאר הלומדים אסור למכור [וכן הוא דעת הדרישה]. זה ודאי אי אפשר לומר בדעת המחבר. דהא בא"ח סי' קנ"ג ס"ו פסק וז"ל שם. מוכרין ס"ת להספקת תלמידים ולהשיא יתום ועיין שם במג"א דפסק אף להשיא יתומה מותר למכור ס"ת ע"ש. ומלשון זה משמע ודאי דאף להספיק לאחרים שיהי' להם מזונותם בריוח ועי"ז יוכלו ללמוד ג"כ מותר למכור. וכמו שהאריך בזה הש"ך ביו"ד סי' רנ"ב סעק"א ופליג שם על הדרישה הנ"ל והעלה דמותר אף להספיק לאחרים דז"ל שם משם הר"ר מנוח שהביא ב"י בסי' ע"ר. דרבים יכולים למכור ס"ת ללמד תורה ליתום המוטל עליהם או להשיאו אשה עכ"ל. וא"כ ודאי דמה שכתב המחבר בסי' ע"ר ללמוד תורה היינו גם ללימוד של אחרים. ועכ"ז מסיק וכתב אם אין לו דבר אחר למכור. ופשטות כוונתו הוא דאם יש לו כסף וזהב וכלי ברזל ימכרם תחלה להספיק התלמידים אם אין בידו להחיותם ברלי כסף. ואח"כ כשגם זה לא יספיק להם אז מותר ג"כ למכור ס"ת שלו וכש"כ שאר ספרים בשביל להחזיקם:

**נמצא** כי לפי דברינו זה יהי' מוכרח מגד הדין ליתן כל מה שיש לו להספקת תלמידים. וא"כ לפי הכלל הנ"ל בתקנת אושא המבזבז כו' וכפסק רמ"א הנ"ל. יקשה לנו מאוד לכאורה. וע"כ אנו מוכרחים לומר דלאו כללא היתה תקנת אושא דלא התקינו רק בשאר מצוות. אכן בלימוד התורה יען כי היא שקולה כנגד כולם וכדכתיב וכל חפציך לא ישוו בה ע"כ החיוב להחזיק ללומדי' ג"כ אין קצבה [ו]. ועיין בא"ר סי"א בחמ"ת סק"א ובט"ז שם סק"ב מה שהאריכו בזה:

**והנה** בעל המאמר הלזה הוא ר"י כדאיתא במס' מגילה (דף כ"ז ע"א) אר"י משום ר"מ מוכרין ס"ת ללמוד תורה כו'. וע"כ הי' ר' יוחנן נאה דורש ונאה מקיים. הוא בעצמו אמר זה הדין משמי' דר"מ והוא קיים ועשה מאמרו ולכן בזבז כל נכסיו להספיק לתלמידים [ועיין במס' ע"ז (דף י"ג ע"א) בתוס' ד"ה ללמוד תורה כו' מה שהביאו שם בשם השאלתות ועיין בירושלמי מע"ק פ"ג בתחלתו ובשירי קרבן שם ד"ה מהו]. ומה שסיים ואמר לרחב"א ונקלה זו בעיניך כו' עד אבל תורה ניתנה למ' יום כו'. היינו ע"פ מה שידוע כי המחזיק לומדי תורה יש לו חלק בתורה כאילו למד בעצמו

---

אך לדברינו הנ"ל דהיכא שעשה העבירה ב' פעמים בפועל אז עולה אח"כ מחשבתו הרעה למעשה ניחא. דמתחלה שהזכיר לעורר הדין עליהם ואמר הישולם תחת טובה וגו'. לא הי' צריך להזכיר רק עון א' כי גם זה הוא עון ועול גדול כמרז"ל במד' הכופר בטובתו ש"א לסוף כופר בטובתו ש"מ. אך אח"כ שביקש שיענשו בהעונשים הגדולים כאלה. וכדי שלא יקשה עליו קושייתינו הנ"ל ביאר ואמר כי כרו שוחה. היינו פ"א. ופ"ב ופחים טמנו וגו'. וכיון שעשו זה ב' פעמים בפועל א"כ אח"כ מצטרפת המחשבה למעשה. ואתה ה' ידעת שכל עצתם עלי גם עתה למות ע"כ אל תכפר על עונם גו' והמ"ב:
[ו] א"ה. לפי מה שבארנו בפנים דמה שאמרו מוכרין ס"ת להשיא יתום ויתומה ג"כ דאחריני אולי שיש ליישב ג"כ מה שמקשה בס' גבורות ארי על הא דאיתא שם באלעזר איש ברתותא דהוו עשי מני' גבאי צדקה ע"ש כל הענין ומקשה ג"כ מהא דתקנת אושא הנ"ל והעלה דתקנת אושא תנאי היא כדאיתא בערכין (דף כ"ז ע"א) דפליגי בה ר"א וראב"ע ור"א ל"ל תק"ה ולכן אמר דאלעזר איש ברתותא ג"כ ס"ל כר"א ע"ש. אכן לדברינו אפ"ל דהא להשיא יתום ויתומה ג"כ אין שיעור ועי"ז לא היתה תקנת אושא כמו שהוכחנו בפנים וכמו דאיתא בש"ך בכמ"ק. וכמו שדימו זה לפ"ש ובפדיון שבוים ודאי שאין שיעור חומש נאמר ע"ז כמו שמפורסם זה בכמה מקומות [ועיין בס' אמת ליעקב להגאון אמתי ר' יעקב מליסא ז"ל על אגדות הש"ס וע"ש במס' ב"ב (דף י' ע"א) במאמר ר"י רמי כתיב לא יועיל הון כו' שמסכים ג"כ דהיכא שנוגע לחבירו בפ"נ ע"ז צריך לבזבז כמעט כל נכסיו. ומביא ראי' ממס' ב"מ במחלוקת דבן פטירא ור"ע גבי שנים שהיו מהלכין בדרך]. ועיין ביו"ד סי' רנ"ב

בעצמו [והדברים בזה ארוכים ואכמ"ל]. וכדאיתא להדיא בויק"ר פ' כ"ה וז"ל שם: ר"ה ור' ירמי' אמרו בשם רחב"א עתיד הקב"ה לעשות צל וחופה לבעלי מצוות אצל בע"ת בג"ע ואית לי' ג' קריין. חדא כי בצל החכמה בצל הכסף. ב' אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה. והדין עץ חיים היא למחזיקים בה. שמעון אחי עזרי' אמר משמו והלא שמעון הי' גדול מעזרי'. אלא ע"י שהי' עזרי' עוסק בפרקמטיא ונותן בפיו של שמעון לפיכך נקרא הלכה על שמו. ודכוותי' שמח זבולון בצאתך וגו' עד ונותן לתוך פיו של יששכר נותן לו שכר בעמלו כו' ע"ש. אנו יודעין מזה כמה גדלה כחן של מחזיקי לומדי תורה עד שהתורה נקראת על שמם. וכ"כ הפליגו רז"ל בגודל שכרו של המחזיק. וכן להיפך ח"ו בגודל ענשו של מי שהי' סיפק בידו להחזיק ולא החזיק עד שאמרו שם וז"ל. א"ר אחא בשם ר' תנחום ב"ר חייא למד אדם ולימד ושמר ועשה והי' סיפק בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור כו'. ר' ירמי' אמר בשם ר"ח לא למד אדם ולא עשה ולא שמר ולא לימד לאחרים ולא היתה סיפק בידו להחזיק והחזיק הרי זה בכלל ברוך.

ע"ש בפ' הנ"ל:

**היוצא** לנו מזה איך ששכרו של המחזיק גדול למאוד ועד כמה גדלה חיוב של להחזיק לומדי תורה. ובזה נבוא לביאור המד' שאנו נמשכים אליו עתה:

ח) **שהמע"ה** אמר (משלי ג') עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר. וצ"ל למה חלקן לשנים ונתן להמחזיקים בשכרן העץ חיים. ולתומכים לא אמר עליהם רק מאושר. ומהו מחזיק. ומהו תומך. ומה שנלענ"ד בזה דיש שני מיני מחזיקים. א' מי שמחזיק להת"ח במאכלו ומשקהו עלהיו"ט ונותן לו ולכל בני ביתו כל צורכם בריוות ובכבוד גדול עד שיבלו ספתותיו של הת"ח מלומר די והוא פנוי מכל שום טירדא ועסק כדי שיוכל לעסוק בתורה ועבודה בדעת צלולה. כשמעון אחי עזרי' הנ"ל. וכיששכר עם זבולון. והב' מי שאינו טוב בטבעו כ"כ ואינו מסתכל בהת"ח להעניקו בטוב וערב ומועיל. רק כאשר רואה להת"ח שהוא יגע ועיף מלימודו כמה שעות בלי הפסק ותש כחו אז הוא מרחם עליו ומאכילו מעט פת וירק כדי לשבר רעבונו. או אף כשרואה לת"ח שיש לו מעט משל עצמו והוא מוסיף לו מדילי' להרוחה בעלמא. והנה אף דבלא נתינתו להת"ח ג"כ הי' ביכולתו להחיות את נפשו בהמועט שיש לו משלו. מ"מ יגדל שכרו דהנותן וכמרז"ל מה אם הנטפל לעוברי עבירה כך הנטפל לעושי מצוה עאכו"כ [עיין מכות וברש"י סוף ס' ויקרא ע"ש] ויש לו ג"כ חלק בתורה. והנה מי שמחזיק לעוסקי בתורה באופן הא'. הוא בשם מחזיק יכונה. כי הוא המחזיקו בכל עניינו. ודומה ממש לאדם חלש מאוד ואינו יכול לילך ברגליו. או תינוק שאין יכול לילך עדיין ובא אדם והרכיבו על כתיפו או נושאו ומנהיגו בידיו ודאי שהוא נקרא מחזיקו בשלימות. ככה הוא מתנהג עם הת"ח שכל חיותו ומזונו ומיותו ורפואתו הכל בידו ההוא יקרא בשם מחזיק. אכן מי שמהנה לת"ח מנכסיו באופן הב' אינו נקרא רק בשם תומך. כי אף בלא נתינתו הי' ביכולת להת"ח להתקיים ולכן אינו אלא כתומך למי שהוא חלוש מעט ובודאי שכר הראשון יגדל לאין שיעור משכרו של השני כי להראשון אנו רואין שגברה אצלו אהבת התורה כ"כ עד מאוד שהרי לאינש דעלמא לא הי' נותן זה ולא הי' מתרבה בהוצאתו וגם מצד הדין אינו מחויב ליתן לאיש אחר כ"כ וע"כ כשנותן להת"ח ניכר מזה אהבתו לתורה וכדמצינו שהמהנה לת"ח אף ביותר מכדי צרכו והכרחיותו ג"כ שכרו גדול. ארז"ל הממלא גרונם של ת"ח יין כו' המשיא דורון לת"ח כאילו הקריב ביכורים (כתובות) וכל המארח ת"ח בתוך ביתו כאילו הקריב תמידין ברכות (דף י"א:) וכמוהו רבים. לא כן השני דהמתנה מועטת שנתן להת"ח זה מחויב ליתן גם לכל אדם דאף במחזיר על הפתחים אמרו שנזקקין לו למתנה מועטת [עיין ב"ב דף ט']. אך מ"מ יש לו שכר גדול מזה וכמרז"ל הנ"ל שהם רק להרווחה בעלמא ומ"מ דימו אותו למקריב תמידין ומנסך יין על גבי המזבח ומקריב ביכורים וזהו שאמר שהמע"ה עץ חיים היא למחזיקים בה. היינו מי שמחזיק באופן הא' הנ"ל שכרו נקרא בשם עץ חיים כי כמו שמאילן יוכל להיות פירות ופירי פירות עד אין סוף כן שכרו יהי' לאין שיעור. אכן ותומכי' היינו מאופן הב' הנ"ל הוא רק מאושר והמ"ב [ועיין בהגה"ה [ז] מש"כ עוד בביאור פסוק זה]:

**ואחרי** אריכות כל הדברים הנ"ל יבואר במעט ההשקפה מאמר ר"ל הנ"ל מה שמדמה הבע"ב להזמורות דכמו שבזמן שהזמורה טובה ובריאה והיא מחוברת לאילן היטב אז גם

---

רנ"ב בפ"ת שמביא בשם כמה תשובות אם מחויב לסכן נפשו עבור הצלת חבירו בפ"ש ע"ש. וא"כ שמחויב לפזר כל ממונו ע"ז. וכיון שמדמין הספקת ת"ת ולהשיא יתום ויתומה לדין של פ"ש וא"כ מחויב לפזר ע"ז כל ממונו. אך ממה דמשמע שם דתמיד הי' מפזר כל ממונו לצדקה אנו מוכרחין לומר כדעת הסא"ר הנ"ל. ועיין בא"ע סי' א' ס"ק א' ובט"ז שם ס"ק ב' מה שהאריכו בזה:

[ז] ומה שהתחיל בלשון רבים וסיים בלשון יחיד. שאמר למחזיקים ותומכיה דהוי לשון רבים וסיים מאושר דהוי לשון יחיד. אולי אפ"ל ע"פ מה שמובא בכמה שו"ת של גאונים אם שותפין יוצאין מצות של כתבו לכם אם לא [עיין בפ"ת סי' ע"ר ביו"ד ועי' בבאה"ל ובבה"ל. גם אנו כתבנו בזה בח"ב מיו"ד תשובה ארוכה] וכולם הסכימו דיוצאין. ולענ"ד אמרתי במקהלות בעת שהתנדבו איזה חבורה להכניס ס"ת או ש"ס בביהכ"נ להביא ראי' ע"ז ממה דאיתא במס' שבת זה יכול כו' זה אינו יכול וזה אינו יכול שניהם חייבים. אלמא אע"ג דכתיב בעשותה העושה את כולה ולא העושה מקצתה וא"כ למה חייבים הרי כל אחד לא עשה אלא מקצתה כיון דבפ"ע לא הי' ביכולתו לעשותה. וע"כ אנו מוכרחין לומר דמחשבינן לכ"א כאילו הוא הי' עושה את כולה בעצמו וחייב מיתה עלי' וא"כ מרובה מדה טובה ת"ק פעמים. הלא כש"כ היא דהיכא שלא הי' ביכולתו לעצמו לקיים המצוה אם לא בהצטרף יחד עם אחר הלא ודאי שאנו צריכין לחשבו לכ"א כאילו קיים כל המצוה בשלימות בפ"ע. ויתר ע"ז מצינו במד' במדר"ב פ' י"ד ע"פ וכל בקר זבח השלמים כ"ד פרים. ומקשה למה נאמר כו' עד שמסיק שם וכתב ז"ל. ומעלים על כל או"א כאילו כולם הקריבו כ"ד פרים וס' אילים וס' עתודים וס' כבשים כו' ע"ש. אלמא אע"ג דכל אחד לא הקריב אלא ב' פרים וה' אילים וכן כבשים ועתודים. וגם כ"א ביום בפ"ע דביום שהקריב זה לא הקריב זה. ועכ"ז מחשבין לכ"א כאילו הוא הקריב את כל הקרבנות שהקריבו כולם בכללם. וא"כ כש"כ וק"ו הוא בנידון דידן דמה התם שלא הוצרכו כ"א להצטרפות חבירו. עכ"ז מצרפין לכולם ביחד וכנ"ל. וע"כ לומר הטעם יען דע"י כולם נתחנך המזבח ונצטרפו כולם בחנוכת המזבח ע"כ מחשבין לכ"א כאילו הוא בעצמו חינך המזבח בכל קרבנות. וא"כ כש"כ כשמתקבצין עניים ביחד שאין ביד כ"א מהם לכתוב ס"ת או לקנות ש"ס וש"ס להשאילם ללמוד מהם [והוא ע"פ דעת הרא"ש עי' ביו"ד סי' ע"ר] ובהצטרפות כולם ע"י מה שזה נותן כפי נדבת לבו וכן זה ע"י"ז יכולים לעשות המצוה בשלימות ולכתוב ס"ת תמה הלא ודאי שצריך לחשוב לכולם בפ"ע כאילו כ"א קיים בעצמו מצוה זו. ולענ"ד נראה עוד דאף אחד המרבה וא' הממעיט ישתוו כולם בשכרן לבד באיזו פרטים שיכלו להתחלק זה מזה [ויש להביא קצת ראי' לזה ממס' כתובות גבי שנים שהטילו לכיס זה מנה וזה מאתים

גם פירותי' טובים ומשובחים בטעמן ומראיתן והמה מובאים על שלחן מלכים ושרים. אבל הדלים והפחותים שבעם אינם מרגישים בטוב טעמי' ליתן עבורם הון רב שיהנו מהם. כן מי שזוכה למז"ע ע"פ מע"ע שלו ככ"ל הוא זוכה ליתן להת"ח ככ"ל והי' שכרו גדול. אכן מי שלא זכה ע"פ מע"ע שלו נפשו קלה בהת"ח ומואם בו. בו נתקיים מליצת רז"ל (פ' החובל) מטייל והזיל דקלא בישא גבי קינא דשרכי ע"ש. ונדמו ג"כ להזמורה שכאשר ימלא חסרון בה אז ממילא ימלא חסרון ההיא גם בפירות והמה כחושים וגרועין בטעמן ומראיתן ואינם ראוים כלל אף להתראות בבית מלכים. ורק הדלים והפחותים קופלים לקנותם. ומה שאמר ר"ל עלין שבה אלו ע"ה טעמו מבואר ג"כ ככ"ל ואפשר דהם נקראים בשם תמכין דאורייתא וככ"ל. [ועיין בהגה"ה ח]:

**והנה** ארז"ל במס' ברכות (דף ל"ו ע"ב) ותיפוק לי' דנעשה שומר לפירי ורחמנא אמר וערלתם ערלתו את פריו. את הטפל לפריו ומאי ניהו שומר לפירי. ועיין שם כל הסוגיא דמקשי למר בר רב אשי וקא שקיל ועדי התם אימתי נקרא שומר לפירי עד דמסיק רבא היכא אמרת דהוי שומר לפירי היכא דכי שקלת לי' לשומר מיית פירא היכא כי שקלת לי' לשומר לא מיית פירא כו' ע"ש היטב כל הסוגיא. ומבואר שם דהיכא שעיקר חיותו ושמירתו של הפירי תלוי בהשומר יש לו לשומר ההיא דין ערלה כמו הפירי בעצמו בכל פרטי'. אבל היכא שיוכל הפירי לחיות אף כי שקלת להשומר ממנה בזה אין לה דין ערלה כמו הפירי. וזהו שנוכל לומר בכוונת המד' כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו. ולכאורה תיבת את מיותרת. וע"כ לומר דאתי לרבויי להשומר דהוה לי' דין ערלה כמו בפירי עצמה וככ"ל בגמרא. ולזה מסיק המד' ואמר הה"ד עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר. דהוה קשה לי' לבעל המד' קושייתינו הנ"ל מהו זה שחלקו לשנים. ולמה למחזיק ברכו בעץ חיים ולתומך אמר רק מאושר. אכן בדרש הנ"ל נתיישב לו ג"כ קושיא זו דכמו דלגבי ערלה מצינו חילוק בין שומר המוכרח להפירי שיש לו דין ערלה כמו הפירי. ובין השומר שאינו מוכרח כ"כ שאין שוה להפירי. כמ"כ במחזיקי לומדי תורה הדין כן. יש שהוא שוה לת"ח עצמו ונקרא בשם מחזיק וזוכה לעץ חיים כמו הת"ח עצמו. ויש שאינו בדומה לו לגמרי ועליו נאמר רק מאושר וככ"ל:

**עוד** איתא במד' בר"ב פ' נח [וכן הוא במד' שמואל רבתא סי' כ"ז ושם הוא בשינוי לשון קצת וע"ש והשינוי אין נפקותא לענינינו] וז"ל. א"ר אלעזר כמה דיות משתפכות כמה קולמסין משתברין כדי לכתוב עשרה פעמים בני חת כנגד עשרת הדברות ללמדך שכל מי שהוא מברר מקחו של צדיק כאילו מקיים עשרת הדברות. א"ר יודן ה' פעמים כתיב בני ברזילי כנגד חמשה חומשי תורה. ללמדך שכל מי שהוא מאכיל פרוסה לצדיק כאילו מקיים כל חמשה חומשי תורה. הרי לפנינו בהדיא כמה גדלה כחן של מחזיקי לומדי תורה דאף מי שלא למד כל עיקר אם החזיק יש לו שכר כאילו יגע ועסק בה יום וליל. אך אם לא למד ולא החזיק ג"כ האיש כלזה בעת שיגיע קיצו וזמנו ליפטר מעוה"ז וליכנס לעוה"ב. לא יוכל לקום ולעמוד בעדת ת"ח אחרי שאין לו חלק בתורה וכמה יגדל בושתו שמה. כי הלא אף בעוה"ז כשיכנס ע"ה בעדת של ת"ח המתדדים זה לזה בהלכה והוא לא יבין מה שהם אומרים כמה בשתו מרובה מזה. עאכו"כ בעולם האמתי אחרי שיראה בעיניו שכרן של ת"ח מה רב טובם הצפון להם כמרז"ל עין לא ראתה וגו' ברכות (דף ל"ד ע"ב) ויתבונן אז היטב איך שגם הוא הי' ביכולתו להשיג כ"ז. הלא ודאי שאין שיעור לבשתו וכלימתו נגדם והוא ישאר כאלם לא יפתח פיהו וכמו שדרש ר"י במס' ברכות (ד' ה' ע"א) ע"פ נאלמתי דומי' החשיתי מטוב וגו' ע"ש. וגם כל בעל שכל יודה לזה כי אחרי שכל תכלית הפה שברא הקב"ה בהאדם הוא רק כדי שיעמול האדם בתורה כי רק זה היתה עיקר בריאתו של האדם בעוה"ז וכמו שאמר ר"א בסנהדרין (צ"ט ע"ב) מ"ד אדם לעמל יולד איני יודע אם לעמל פה אם לעמל מלאכה כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו הוי אומר לעמל פה ועדיין איני יודע אם לעמל שיחה אם לעמל ד"ת כשהוא אומר ובתורתו יהגה יומם ולילה הוי אומר לעמל ד"ת עכ"ל הגמ'. הרי לפנינו שכל תכלית יצירתו היא רק לעמול בפיו בד"ת ואם לא ישמור תפקידו ובריאתו הרי הוא דומה כשאר בע"ח שאינם מדברים. ויותר מזה מצינו בירושלמי במס' שבת פ"א שאמר רשב"י אילו הואי על טורא דסיני הייתי מבקש שתי פיות. וכוונתו פשוט דכמו שאין נאה למי שהוא עשיר מופלג באלף אלפים ד"ז ונכבד גדול שיעסוק בעצמו בעניני תבשילין אלל התנור שהיא מלאכה פשוטה מאוד. וגם יוכל להפסיד הון רב עי"ז שיבטל ע"י כך מעסק מסחרו שעולה בכל שעה לכמה מאות. ככה אין נאה לפה שנבראת רק לעמל תורה שיבטל מלימודו ולדבר בדברי רשות בעניני עסקיו והי' צורך לאדם ע"ז פה אחרת [וע"ד הלחות אפס"ל בכוונתו דלכאורה קשה מה שאמר אילו הואי על טורא דסיני כו' הא אין כל חדש תחת השמש והכי הול"ל אילו הואי בשעה שנברא האדם. אך י"ל דאזיל לשיטתי' בברכות (דף ל"ו ע"ב) דסבר שם דפסוק לא ימוש וגו' הוא דברים ככתבן ורק בזמן שישראל ערש"מ מלאכתן נעשית ע"י אחרים וזהו שאמר שהי' מבקש שתי פיות דהיינו שיהי' לו מי שיעמול עבורו בעניני זה העולם]. וא"כ כש"כ דמי שאין לומד כלל שנחשב כאלם ממש וכאילו לא הי' לו פה כלל. אך אם החזיק לומדי תורה הוכחנו כבר שיש לו חלק בתורה כמו הלומד עצמו ויהי' מקום מושבו בג"ע בעדת ת"ח כולם וכפשטות מאמר שהמע"ה כי בצל החכמה בצל הכסף: ט) ועיין בהגה"ה [ט] איך שהארכנו לבאר דר"י סובר כמ"ד שיפר לשה"ר אין לו תקנה.

מאתים כו' ע"ש בגמרא דאם עשאן לשכר השכר לאמצע והמ"ב] ועי' בחו"מ סי' קע"ו ס"ה. וכן בענין מחזיקי לומדי תורה כמי דינא הכי דבאם שאין ביד אחד להחזיקו ומצטרפין שנים או יותר בע"ב ומחזיקין אותו. ג"כ יחשבו חף הם כאילו כ"א החזיקו בפ"ע והוא פשוט בע"ה. ולכן אפ"ל דלזה התחיל בלשון רבים וסיים בלשון יחיד ללמדנו דאף אם רבים הם התומכין לאחד יהי' כ"א מאושר בפ"ע כאילו הוא בעצמו תמכו:

[ח] ועפי"ז אפ"ל מ"ד במס' ב"מ (דף קי"ד ע"ב) ברבה בר אבוה ע"ש כל הענין עד ספי שקול מהני טרפי ר"ל דנטל שכרו עבור מה שהחזיק לומדי תורה וא"כ כששמע מאן קא אכיל כו' ושדינהו כו' עדי פלגינהו לחתנוותי'. הוא ג"כ מה"ט דהא בודאי קיים להשיא בנותיו לת"ח. ויען כי משכר זה לקח ע"כ הדר השתא ופלגינהו כדי שישאר לו שכרו בשלימות לעוה"ב. ועפי"ז אפ"ל מ"ד (משלי י"ד) מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש טוב. סוג לב קאי על הת"ח בעצמו שהוא גדור מכל תאוות הוא ישבע מדרכו עצמו. אך איש טוב שהחזיקו ישבע מעליו והוא מלשון עלין והמ"ב:

[ט] איתא בב"ר פ' כ"א וז"ל ויגרש את האדם ר"א כבת כהן שנתגרשה ואינה יכולה לחזור [ור"ל דבת כהן מהסתם היא נשואה לכהן וכהן אסור בגרושה]. ור"ל אמר כבת ישראל שנתגרשה והיא יכולה לחזור וק' במ"פ ומה טעם פלוגתתן. עיד איתא במס' ערכין (דף ט"ו ע"ב) וז"ל שם א"ר' משום ריב"ז כל המספר לה"ר נגעים באין עליו כתיב הכא מלשני בסתר רעהו אותו אצמית. וכתיב התם לצמיתות ומתרגמינן לחלוטין ותנן אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה בלבד. אר"ל מ"ד זאת תהי' תורת המצורע זו היא תורתו של מוציא ש"ר. וצ"ל ג"כ במה תלוי פלוגתתם. ולמה צריך ר"י ללמוד

תקנה. אכן ריב"ל מצינו למימר דסובר כמ"ד שיש לו תקנה בד"ת. וקצת יש להביא ראי' ע"ז מירושלמי דמס' פאה דז"ל שם אריב"ל תשב באחיך תדבר מה כתיב תמן ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי וגו' עכ"ל. וצ"ל מה חידש לנו ריב"ל בפ' שהביא הרי זיל קרי בי רב הוא. ועוד למה הפך הפסוקים והקדים המאוחר למוקדם. ג' למה לא הביא גם פסוק אם ראית גנב ותירץ עמו וגו'. אך אם נאמר דריב"ל ס"ל כמ"ד דיש תקנה למספר לשה"ר ע"י תורה. נוכל לומר דשפיר השמיענו בזה חידוש גדול. דאימתי אומר אלקים לרשע מה לך לספר חקי. היכא דלא השליך עדיין מפיו השרץ ועדיין יושב ומדבר באחיו ובכל אדם. אכן אם פסק מלדבר אזי תורתו מקובלת ורצוי' לפני הקב"ה ומתקן בזה גם את אשר עיוות בפיו ובלשונו. וזהו תוכן כוונתו של ריב"ל כשתשב באחיך תדבר. גם עתה אז ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי. אכן אם אינו מדבר עתה אף אם דיבר מכבר תורתו מקובלת:

**היוצא** לנו מזה דר"י סובר דאין תקנה בד"ת למספר לה"ר. וריב"ל סובר דיש לו תקנה. והנה לריב"ל יש ללומדי תורה שתי מעלות מן התורה. א' שאינו נחשב כאלם כנ"ל. ב' דאף אם סיפר לה"ר שהיא שקולה כנגד כל

---

ללמוד מגז"ש צמית מלצמיתות ומהתרגום ומדתנן ואמאי לא יליף ממה דגמר ר"ל מזאת תורת המצורע. אתמהה. ומה שנלע"ד בטעם פלוגתתם דפליגי בהך פלוגתא דפליגי שם אמוראי אחריני וז"ל. ארחב"ח מאי תקנתם של מספרי לשה"ר אם ת"ח הוא יעסוק בתורה שנא' מרפא לשון עץ חיים כו'. וראב"ח אמר סיפר אין לו תקנה שכבר כרתו דוד ברוה"ק שנא' יכרת וגו' אלא מאי תקנתי' שלא יבא לידי לשה"ר כו'. ולכאורה יש להפליא על ראב"ח דאמר שאין תקנה למספר לשה"ר הלא קיי"ל שאין לך דבר שעומד בפני התשובה. [ועיין בשל"ה שאמר דאפילו אלישע אחר אם הי' עושה תשובה אפילו אחר שיצא הב"ק ואמר שובו בנים שובבים חוץ מאחר ג"כ היתה מקובלת תשובתו ע"ש]:

והנלע"ד בכוונתו ע"פ מש"כ בחו"ה שער הכניעה פ"ז וז"ל. הרף אחי וחמול על זכיותיך שלא תאבדנה ממך ולא תרגיש כי כבר נאמר על אחד מהחסידים שזכרו אותו לרעה וכיון שהגיעו הדבר שלח למדבר בו כלי מלא מזמרת ארצו וכתב אליו הגיעני ששלחת לי מנחה מזכיותיך וגמלתיך בזה. ואמר א' מן החסידים הרבה בנ"א יבואו יום החשבון וכשמראים להם מעשיהם ימצאו בספר זכיותם זכיות שלא עשו אותם. ויאמרו לא עשינו. ויאמר להם עשה אותם אשר דבר בכם וספר בגנותכם. וכן כשיחסרו מספר זכיות המספרים בגנותם יבקשו אותו בעת ההוא ויאמר להם אבדו מכם בעת שדברתם בפלוני ופלוני. וכן יש מהם ג"כ שימצאו בספר חובותם חובות שלא עשו אותם וכשאומרים לא עשינום יאמר להם נוספו עליכם בעבור פו"פ שדברתם כו' ע"ש. ויש להביא ראי' ע"ז ממאי דאיתא במס' חגיגה (דף ט"ו ע"א) דאמרו שם משמי' דר"ע דכאו"א יש לו שני חלקים א' בג"ע וא' בגיהנם זכה צדיק נוטל חלקו וחלק חבירו בג"ע נתחייב רשע נוטל חלקו וחלק חבירו בגיהנם. א"ר משרשיא מ"ק גבי צדיקים כתיב לכן בארצם משנה יירשו. גבי רשעים כתיב ומשנה שברון שברם עכ"ל הגמ'. ולכאורה היא לפלא מדוע יזכה הצדיק גם בחלק חבירו בג"ע. וכן להיפך למה יענש הרשע עבור עוונות של אחרים. אך לפמ"ש בחו"ה הנ"ל מפולשת הכוונה בגמרא הנ"ל והגמרא איירי ג"כ היכא שהרשע סיפר לשה"ר על הצדיק והמ"ב. [ועפ"ז אפש"ל בכוונת מד' ויקר"ב פ' ט"ו במעשה דרוכל עם ר' ינאי ע"ש]. ואיתא במס' קידושין (דף כ"ח ע"א) כל הנעשה דמים כו' נתחייב זה בחליפין וע"ש בגמ' כיצד החליף כו'. ועיין עוד במס' ב"מ (דף מ"ז ע"א) דבחליפין אין להם אונאה ע"ש. וא"כ שפיר קאמר ראב"ח דאם סיפר אין לו תקנה דהא כיון שסיפר החליף שכר מצוותיו על עונשי עוונותיו ש"ח. וזה קנה תיכף שכר מצוותיו בג"ע והוא קנה מחבירו תיכף עונש עוונו של חבירו כדמוכח ממעשי דהני חסידים הנ"ל בחו"ה. וגם טענת אונאה אין לו דהא חליפין נינהו. וגם איך יוכל לעשות [תשובה] על עון של חבירו שאינו יודע עתה מה עשה וכמה עשה חבירו שישוב עלי' וגם איך שייך בזה תשובה לכן שפיר קאמר דא"ל תקנה. ואידך סבר דכ"ז הוא רק אם מת בלא תשובה ואז מוליכין לזה לג"ע ולזה לגיהנם. אכן כשהמה חיים עדנה לא זכו עדיין לא זה ולא זה ויש לו תקנה בתורה [מה שאמר דוקא בתורה אפש"ל ע"פ הירושלמי דמס' פיאה דאיתא שם דעונש לשה"ר שקול כנגד כל העבירות. לכן תיקונו נמי דוקא בתורה ששקולה כנגד כל המצות. וע"פ דרך השכל אפ"ל דיען שעון לשה"ר הוא בכח הדיבור והיא משותפת עם אברי הגוף שנדמה בזה לשאר בע"ח ע"כ תיקונו דוקא בתורה שהיא ג"כ רק בשכל ודיבור]. ועפ"ז אפשר לומר דר"י ור"ל נמי פליגי בזה. דר"י סבר דאין לו תקנה ולכן דרש שנגעים [היינו הפירות בעולם הזה כדאיתא בירו' דפיאה דבעון לה"ר אוכלין פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעולם הבא עיי"ש] באין על מספרי לשה"ר מתיבת צמית ויליף מלצמיתות שהוא לחלוטין. וכוונתו דלכן אמר דהמעו"ה על עונש כרת של מספר לשה"ר בלשון צמית כי היכי דנדרשי' שנכרת לחלוטין ולעולם ולא יועיל לו תשובה [וקצת ראי' יש להביא דר"י סובר כן מירושלמי פ"ד דתענית וז"ל חד בר נש הוה חטי בלשני' אתא לגבי ר"י ושלחי' לגבי ר"ח א"ל זיל תהי לך ולעי באורייתא מרפא לשון עץ חיים. ולכאורה למה לא א"ל בעצמו כן. אך אם נאמר דהוא סובר דאין לו תקנה אתי שפיר דלא רצה להחמיר עליו ולומר לו היפך סברתו ג"כ לא רצה וע"כ שלח לו אצל ר"ח]. ור"ל סובר כאידך מ"ד דיש לו תקנה ע"י תורה ע"כ למד מזאת תהי' תורת המצורע ודייק זו הוא תורתו של מוציא ש"ר והיינו שרמז לנו שיש לו תקנה בתורה שינצל אף מנגעים בעוה"ז כמ"ש ר"ל גופי' בפ"ק דברכות (דף ה') וז"ל. כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו שנא' ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנא' התעיף עיניך בו וגו' ואין רשף אלא יסורין שנא' ולחומי רשף א"ל ר"י הא אפילו תשב"ר יודעין אותו שנא' ויאמר אם שמוע תשמע וגו'. ולכאורה יפלא על ר"ל הא שפיר קאמר ר"י ולמה באמת לא גמר מויאמר וגו' ולמה לי' להביא ממרחק לחמו. וע"ד דרש הלא פשוטו של מקרא דויאמר מוכיח ע"ז. אך לדברינו אפשר לומר דר"ל אתא להשמיענו שהתורה מצלת אף מיסורי נגעים דבאין על לשה"ר. וענשו שבדד ישב מחוץ למחנה. וכיון שישב בדד יתגרו בו המזיקין כמשרז"ל במס' ברכות (דף מ"ד ע"ב) וזהו שהביא ר"ל מפסוק ולחומי רשף דקאי על השדים ומזיקין כמו שפירש"י ע"פ ולחומי רשף וז"ל שהשדים נלחמין בו כו' ע"ש. ואימת יוכלו להלחם בו היינו כשהוא לבדו כמו במצורע וכמרז"ל בברכות הנ"ל והמ"ב:

אך ר"י לשיטתי' לא רצה להביא ראי' מפסוק זה ולומר דאף מיסורי נגעים הבאין על לשה"ר ינצל בזכות התורה. דהא איהו סבר דלית"ק ועל שאר יסורין א"ל להביא ראי' ממקרא זה דהא אפילו תשב"ר הלומדין תורה ולא למדו ספר איוב יודעין זה [כמו שפירש"י]. והמ"ב. [ויש לומר עוד דר"י מקשה אף לשיטת ר"ל דמצי להוכיח מפסוק דויאמר. דהא אחת מעשרה מכות שהיו במצרים הי' שחין והוא נגעים. וכיון דכתיב כל המחלה גו'. לא אשים עליך ממילא מוכח דינצל אף מנגעים]:

והנה לפ"ז מבואר פשוט כוונת מחלוקתם במד' הנ"ל. דזה ידוע דבלה"ר אחד האומרו וא' המקבל הלה"ר כמ"ש שם בערכין ע"ש. וידוע דאדה"ר קבל לה"ר מה שאמר הנחש מן האילן הזה אכל וברא העולם. עיין בב"ר פ' י"ט. ולכן ר"י

כל העבירות כמרז"ל בערכין (דף ט"ו ע"ב) שהיא שקולה כנגד ע"ז ג"ע ש"ד שהם חמורים מכל עבירות שבתורה דהדין בהם יהרג ואל יעבור [י]. מ"מ אם עוסק בתורה יש לו תקנה. וכן ה"ה במחזיק. אחרי שכבר ביארנו שיש לו חלק כחלק כהלומד בעצמו ג"כ יש לו ב' מעלות הללו. דמלבד שיהי' לו חלק בתורה בעוה"ב כאילו למד בעצמו. אלא אף אם סיפר לה"ר יכופר עונו בזה. אך ר"י ס"ל דבין להלומד עצמו ובין להמחזיק אם סיפרו לה"ר גדול עונם מנשוא ואין להם תקנה בתורה. אך אם לא סיפרו יש להם מעלה זו שאינם נחשבים כאלמים דגם יפתח פיו בחכמת התורה בעוה"ב:

**וזהו** הנלעד"ד בכוונת דברי המד' של פ' דברים הנ"ל [ע"ל מה שהקשינו בו]. אמר הקב"ה ראה לשונה ש"ת שמרפאה את הלשון. מנין שכן כתיב מרפא לשון עץ חיים כו'. ור"ל שרמז לנו בלשון. שמרפאה. לכל מר כדאית לי'. דלמ"ד סיפר יש לו תקנה. הלא ודאי שייך לשון רפואה וקאי אף אם נכשל בעון לה"ר ופגם את לשונו כ"כ בעבירה חמורה כזו מ"מ התורה מרפאתו ממנה. ולמ"ד סיפר אלת"ק נמי ניחא. דהא הוא מוקי קרא דמרפא לשון עץ חיים שלא יבא לידי לה"ר. וגם בזה שייך לשון רפואה [כידוע מש"כ המפרשים ע"פ כי אני ה' רופאך]. ואח"כ אמר עוד מעלה שני' ממעלות התורה דלשונה ש"ת מתיר את הלשון. ור"ל כי האלם לשונו הוא כקשור ואינו יכול לנענעו לדבר בו. וכן מי שלא למד כלל וגם לא החזיק הרי הוא כאלם בעוה"ב בבואו עם הצדיקים בשער ג"ע לא יפתח פיו. אך אם למד בעצמו או החזיק לת"ח. אז מתגלה לו חלקו בעוה"ב וגם למחזיק כאילו עסק בה בחייו. וזהו שאמר כאן מתיר את הלשון. ואמר תדע לך לע"ל הקב"ה מעלה מג"ע אילנות משובחין ומה היא שבחן שהן מרפאין את הלשון שנאמר (יחזקאל מ"ז) ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה וגו'. מנין שהיא רפואה של לשון שנאמר והי' פריו למאכל ועלהו לתרופה ר"י וריב"ל ח"א לתרפיון. ונלעד"ד לומר דמסתבר דר"י הוא דאמר לתרפיון. כדאיתא במס' סנהדרין (דף ק' ע"א) ע"פ זה של ועלהו לתרופה כו' ע"ש. עד רי"א לתרופה ממש. מאי לתרופה. רשב"כ אמר לתואר פנים של בעלי הפה. ור"ל דהת"ח נקראין בעלי הפה. יען דשומרים את פיהם לדבר שנברא. כדלעיל שאדם נברא לעמל פה. וכוונתו דגם ועלהו המה המחזיקים המכונים בשם עלין כמו שהוכחנו לעיל. יהיו ג"כ לתרופה. דהיינו שיזכו לאותו תואר פנים של בעלי הפה. המה הת"ח בעצמם שנקראים בעלים בדבר זה. יען כי המה יגעים בעצמם בתורה ומהם נמשך גם להמחזיקים להם. ויען כי גם להם יש שכר טוב בעמלם וחלק בתורה כדלעיל. לכן יזכו ג"כ לאותו תואר פנים של בעלי הפה. המה הת"ח. וזהו שאמר ג"כ כאן במד' ר"י גופי' לתרפיון. ואפשר שהוא ג"כ מלשון תואר פנים:

**וריב"ל** אמר כל מי שהוא אלם. ור"ל מי שהוא ע"ה ולא למד בעצמו שנחשב כאלם. ולועט הימנו. ור"ל שיש לו שכר העלין מה שהחזיק לת"ח. לשונו מתרפאה היינו שיש לו חלק בתורה כאילו למד בעצמו כנ"ל. ועוד ומאלאתו היינו אף אם טינף לשונו בדבורי לשה"ר. עכ"ז זכות התורה מלבין מטינוף עונו. כי לשון לאות שייך בדבר המטונף שמכבסו ומאלאת אותו ועושה אותו נקי. ולא"מ לת"ח בעצמו שהתורה מכפרת עליו אף על לשה"ר שדיבר. אלא גם מי שאכל מן העלין וזהו ועלהו לתרופה והמ"ב. ואם שגיתי ה' הטוב יכפר. [ואולי דזהו הנראה בכוונת רחב"ח וראב"ח שם במס' ערכין הנזכר בהגה"ה ט' שאמרו ואם ע"ה הוא ישפיל דעתו. היינו שישפיל א"ע בגופו ונפשו וממונו לפני הת"ח להחזיקם כראוי ובזה יחשב כהת"ח עצמו לכל מר כדאית לי']:

י) **היוצא** לנו מכל דברינו איך שהמחזיק יש לו שכר כקורא בתורה ויש לו חלק לעוה"ב ועומד בתחה"מ כשיהי' במהרה בימינו גם הוא יעמוד כמ"ש רז"ל במס' כתובות:

**ועפי"ז** אפש"ל מה דאיתא במס' ע"ז (דף ב' ע"ב) וז"ל. דרש ר"ח ואיתימא ר' שמלאי לע"ל מביא הקב"ה ס"ת ומניחו בחיקו ואומר כל מי שעסק בתורה יבא ויטול שכרו כו' נכנסת מלכות אדם ואומרת רבש"ע הרבה כרכים כבשנו הרבה שווקים תקננו וגשרים ומרחצאות כו' וכל מה שעשינו לא עשינו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה כל מה שעשיתם לצורך עצמיכם עשיתם כו' מי בכם מגיד זאת ואין זאת אלא תורה שנאמר וזאת התורה וכן מלכות פרס כו' ע"ש. ולכאורה הוא מפליא עין כל רואיו. הלא הקב"ה יכריז בפירוש שכל מי שעסק בתורה דייקא אז יבא ויטול שכרו. וא"כ איך נואלו ונטפשו כ"כ העו"ג להיות סוברים דבמה שתקנו שווקים ומרחצאות וגשרים ואספו וצברו הרבה כסף וזהב יותן להם שכר בעוה"ב:

**אך** לדברינו הוא מבואר פשוט בע"ה. דכיון ששכר המחזיק לת"ח יש לו שכר כת"ח עצמו ויש לו חלק בתורה ממש. ולכן יטעינו האומות שכל כוונתם בכל מה שעשו הן במלחמות הן בתיקוני עיירות ומדינות לא הי' אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה וע"כ ראוים גם המה לחסות בצל כנפי ישראל ולזכות בזכותם לעוה"ב. אכן הקב"ה היודע ובוחן לבות וצופה כל נסתרות הוא יודע שלא היתה כוונתם כלל בשביל ישראל וכל מה שעשו לצורך עצמם עשו. כמו דאיתא התם איך שיוכיח על פניהם ויענה אותם שוטים כל מה שעשיתם לצורך עצמיכם עשיתם. שווקים להושיב בהם זונות מרחצאות לעדן בהם כו'. וע"כ אין לכם שום שייכות עם ישראל לקבל חלק בעוה"ב עמם. משמע מזה כי אילו היתה כוונתם טובה והי' האמת אתם כמו שטענו הי' להם חלק עם ישראל בעוה"ב. ות"ל כי אחר בינותי בספרים מפרשי האגדה על ע"י מצאתי את שאהבה נפשי ברשב"א על ע"י שהאריך בזה. ומסיק בפירוש במתק לשונו וז"ל שם. ואילו התעסקו בה לכוונה היו ראוים ליגלל מעונש כמו שאמרנו. אבל היתה הכוונה להם במה שהתעסקו בה רק לתענוג ולהרבות הון עכ"ל:

**הרי** לנו מבואר עוד הנחה א' הנצרך לעניננו דאף באוה"ע אילו

---

ר"י דסובר דאין תקנה ללשה"ר לכן אמר שגירש אותו כבת כהן שאינה יכולה לחזור. ור"ל סובר דיש תקנה ללה"ר לכן אמר כאשת ישראל שנתגרשה ויכולה לחזור והמ"ב:

[י] ועפ"ז אמרתי מה דכתיב ביעקב"ה כשהביאו כתונת יוסף אמר כתונת בני חיה רעה אכלתהו טרוף טורף יוסף. דלכאורה קשה מאין ידע דחיה רעה אכלתהו. ועוד למה הכפיל טרוף טורף. ואמרתי ע"פ מ"ד במס' סנהדרין (פ"ח ע"א) דמי שעשה עבירה שחייב עליה סקילה ועוד עבירה שחייב חנק עליה נידון בחמורה. ואמרז"ל במס' כתובות דמי שנתחייב סקילה נופל מן הגג או חי' דורסתו. ויען שהיא שקולה כנגד שלש עבירות הללו שנכלל בהם כל ד' מיתות ב"ד א"כ בדיני שמים חייב גם על לשה"ר כל הד' מיתות ב"ד ונידון בחמורה שהיא סקילה. והנה עד עתה החזיק יעה"ע דמה שהביא יוסף דיבתם רעה הי' כדי להדריכם בדרך טוב. אכן עתה שראה שנענש ואפס ולא מצא בו עון אחר. הבין דמסתמא חטא בלה"ר ועונשו סקילה. ונופל מן הגג לא הי' שייך בו כי על איזה גג הלך ע"כ תלה דחי' רעה אכלתהו. ומה שהכפיל טרוף טורף. אפש"ל שהתאונן עליו שנטרף מעוה"ז ומעוה"ב כמ"ד דאין תקנה ללשה"ר וכן פסק הרמב"ם. אם לא שיבקש מחילה ממי שאמר עליו. וכאן שאמרו שלא ראוהו ע"כ ודאי סבר שמת בלא תשובה והמ"ב. [ועיין במס' שבת שארז"ל שמת באסכרה על לה"ר]:

אילו היו עוסקים בעסקיהם בכוונת טובות ישראל כדי שיעסקו בתורה היו להם ג"כ עוה"ב והיו חוסים בצל ישראל:

יא) **ונקדים** עוד הצעה א' הנצרך לנו לביאור הדרוש שעמדנו עליו ואח"ז נבואה נא בעז"ה לבאר כוונת ברכת יצאע"ה. איתא במס' קידושין (דף ל"ב ע"א) איבעיא להו כיבוד אב משל מי רב יהודה אמר משל בן רב נתן ב"ר אושעיא אמר משל אב מורו לי' רבנן לרב ירמי' ואמרי לה לברי' דר' ירמי' כמ"ד משל אב. ועיין שם בתוס' ד"ה מורו לי' כו' דפסקו כן להלכה כמ"ד משל אב ומסיק שם בתוס' וז"ל. אך היכא דלית לי' לאב ואיתא לבן כייפינן לבן לפרנסו משלו דלא יהא אלא אחר כדאמר בכתובה שנתפתחה (דף מ"ט) דרבא אכפי' לרב נתן ואפיק מיני' ד' מאה זוזי לצדקה ע"ש מה שהביאו עוד ראי' מירושלמי. ועכ"פ אנו מוכרחין לומר דלא מתורת כ"א אייתינן על הבן לפרנס האב אלא רק מתורת צדקה. דאין לומר דהיכא דלית לי' לאב ואיתי' לבן הוא מחויב מתורת כ"א [ומה דקיי"ל משל אב היינו היכא דאית לאב לזונו]. דא"כ כי מקשה שם בגמרא על מ"ד משל אב מהא דתניא נאמר כבד את אביך וגו' ונאמר כבד את ה' מהונך מה להלן בחסרון כיס אף כאן בח"כ וא"א משל אב מאי נפקא לי' מיניה ומשני לביטול מלאכה ע"ש. והשתא עדיפא הי' לו לשנות דהב"ע דל"ל לאב ואיתא לבן דאז אף ר"י מודה דהבן חייב לזונו ולפרנסו מצד מצות כ"א. דהא השתא דמשני לביטול מלאכה אנו מוכרחים לחלק בין כ"א לכיבוד ה' דבכ"א אינו מחויב רק לבטל ממלאכתו עבורו דהוא רק מניעת הריווח אבל לא שיתן לו מכיסו. ואילו בכיבוד ה' קיי"ל דעד חומש הוא מחויב לפזר על מצוה כמ"ש רמ"א באו"ח סי' תרנ"ו ובש"ך ביו"ד סי' קנ"ז ס"ק ג' [ע"ל אות ז' מש"כ בזה] ולפעמים אף יותר מחומש וכ"ז הוא במ"ע אבל שלא לעבור על ל"ת מחויב ליתן כל ממונו וע"ז נאמר ובכל מאודך ע"ש ביו"ד. וא"כ לפ"ז לא הושוו לגמרי. אבל אם הי' משני דמיירי היכא דל"ל לאב היו דומים לגמרי [ועי' בחת"ס חיו"ד סי' רכ"ט מש"כ ג"כ בענין זה של כ"א היכא דלית לי' ע"ש היטב]:

**ועוד** הי' מתורץ בזה מה דקשה לכאורה למה לא כתבה התורה תיבת מהונך גבי כ"א בפירוש ולמה סמך אהיקשא לכיבוד המקום. אבל אי הוה אמרינן דהיכא דל"ל לאב מחויב הבן לזונו מצד מצות כ"א. הי' ניחא דאי הוה כתיב בהדיא הוה אמרינן דאפילו היכא דאיתא לאב ג"כ מחויב הבן לזונו משלו. ולהכי לא כתיב בהדיא ללמדנו דהיכא דאיתא לאב פטור הבן ורק היכא דל"ל ילפינן מכבוד המקום שמחויב אלא ודאי דאף היכא דל"ל לאב ג"כ אינו מחויב הבן ליתן לאב רק מצד מצוה צדקה ולא ממצות כ"א [ות"ל כי אחר שעלה ברעיוני זאת בינותי בספרים ומצאתי במהרש"א שמביא כן בשם הר"ש דמס' פאה והרא"ש והר"ן. ות"ל שכוונתי לדעתם הרמה. אך אח"כ עיינתי בהם ומובא שם בקיצור גדול עיין עליהם ועיין בהג"ה [יא] מה שהארכנו בזה ת"ל] ועיין בשו"ת הרשב"א חלק ד' סי' נ"ז שכתב ג"כ שאינו אלא מצד צדקה:

**הרי** לנו ארבע הנחות הנצרך לעיקר דרושנו אשר עמדנו עליו. א) דמחזיק ללומדי תורה יש לו שכר כעוסק בתורה בעצמו. ב) דאם נותן מפתו לעני שאינו הגון ל"מ דאין לו שכר אלא לפעמים שיענש ג"כ ע"ז אם הוא מהמכעיסין וכדומה. ג) דאף אוה"ע אם היתה כוונתם לטובת ישראל שיעסקו בתורה. הי' להם שכר טוב בעמלם. ד) דהיכא שהבן מפרנס משלו לאביו הדבר תלוי' בזה. דאם האב עני. אז מקיים הבן רק מצות צדקה [דאביו קודם לכל הצדקות כדקיי"ל דכל הקרוב קודם]. ואם הוא עשיר וע"ה אז אינו נחשב רק למתנה בעלמא. אבל אם הוא ת"ח ג"כ אז יש לו שכר כמחזיק לומדי תורה והמ"ב. [ועיין בפ"ת יו"ד סי' רנ"א סע"ק י"ג ובפ"ת לחו"מ סי' קכ"ה ס"ק ג']:

יב) **ועתה** הבוא נבוא לבאר כל מה שסתום לן מתחלה. אך מקודם אפתח פי באיזה משל וציור. ואח"כ נביעה חידות מה שיראנו אלקי קדם. ואשאל ממנו עזר. שלא אלך בדרך זר:

**פ"א** הי' איש תם וישר וגדול בתורה ובמע"ט. והי' האיש ההוא גביר גדול לערך שני מאות אלף רו"כ. והי' לו שני בנים. א'. הי' איש תם ולא מש מתוך אהלו של תורה ולא ידע בטיב מו"מ כלל ובישוב העולם ולימוד החכמות. וכל עסקו לא הי' רק בשערים המצויינים בהלכה. ואף הנדוניא שנתן לו אביו ביום חתונתו חלקן ופזרן לעניים לומדי תורה וגמ"ח וכדומה. ואביו החזיקו על שלחנו תמיד. והב'. הי' איש מהיר במלאכתו ובעסקיו וידע היטב איך להונות ולרמות לבני אדם במסחרו. אך מדלתי ביהכ"נ וביהמ"ד הי' רחוק אף מלכנס שמה להתפלל. ורק שהלך תמיד כל היום אחר זדון לבו הרע ומילא כל תאוותיו. וכל אשר שאלו עיניו לא אצל מהם. ובכל אשר פונה הי' זריז ונשכר והצליח מאוד:

**ויהי** כאשר הזקין אביהם הצדיק וקרבו ימי פקידתו. התחיל בדעתו להתבונן איך ומה יהי' אחרית יגיעו ועמלו מרכושו ואיך יצוה לבניו אחריו. כי אם יחלק מעותיו לשניהם בשוה לזה מאה אלף וכן לזה. אין זה ראוי לשניהם. כי לבנו הצדיק כאשר יבא לידו מאה אלף. יראה תיכף לחלקם לעניים

---

[יא] ואף דראי' זו אינה מוכרחת דיש לדחות ולומר איפכא. א'. כמו שמביא המהרש"א בשם ת"י דלא מסתבר לי' לאוקמא דמיירי דווקא באין לו לאב. ועוד דאדרבא שינויא דמשני לביטול מלאכה הוי רבותא טפי. דהא חזינן דהיכא שאין לו לאב וגם לבן אין לו ד"ה שאין הבן מחויב לחזור על הפתחים כדי לפרנס לאב ואם יש לו להאב ממה להתפרנס אך אין לו מי שיטרח עבורו. והבן אין לו ממה להתפרנס ואם יטרח עבור אביו יהי' מוכרח לחזור עה"פ לפרנסת עצמו. קיי"ל דמחויב לעסוק בצרכי אביו ויחזור עה"פ בשביל עצמו [עיין ברא"ש ובר"ש וטוש"ע יו"ד סי' ר"מ ס"ה ע"ש]. נמצא דלפ"ז הוי שינויא לביטול רבותא טפי דקמ"ל בזה דאפילו בכה"ג שיצטרך לבטל ממלאכתו ולחזור עה"פ עכ"ז מחויב לטרוח בשביל אביו [וכמו דקיי"ל בכמה מצוות של כיבוד ה' דמחויב בזה עי' בפוסקים]. ואי הוה משני דהב"ע דל"ל כנ"ל. הוה אמרינן דדוקא הכא מחויב הבן לפרנסו אחרי דלאב אין לו כלל ולבן יש לו די פרנסתו ופרנסת אביו. אבל היכא דאין לבן היינו אומרים שאינו מחויב לבטל מלאכתו ולחזור עה"פ [כמו דקיי"ל אבידתו ואבידת אביו דאבידתו קודמת. והיינו מדמין מניעת הריוות לחסרון כיס מה שרווח כבר. אבל עתה לא תקשה משם דס"ה דהוא פסידא ממה שהרויח כבר והמ"ב]. להכי קמ"ל דאף בזה מחויב הבן. ממילא ידעינן דכש"כ היכא דיש לבן לעצמו וגם לאביו. ודאי שיהא מחויב לפרנסו מצד כ"א:

אך ממה שמקשה שם עוד בגמ' יש להביא ראי' יותר ברורה דלמ"ד משל אב אז אף אם אין לאב מ"מ אין הבן מחויב רק ממצות צדקה. דאיתא שם וז"ל. ת"ש ב' אחים. שני שותפין האב ובנו כו'. ומאכילין זה לזה מעשר עני. וא"א משל בן נמצא זה פורע חובו משל עניים. ומשני להעדפה ע"ש. והכא ע"כ מיירי דל"ל לאב מדקא מאכיל לי' מעשר עני. דאי הוה לי' לא הי' רשאי ליקח מע"ע. וא"כ א"א דאף למ"ד משל אב מ"מ היכא דל"ל מחויב הבן ליתן לו מצד מצות כ"א. א"כ למה מקשה הגמ' דווקא למ"ד משל בן הא אף לרבנ"א נמי תקשי דכיון דמיירי דאין לו לאב ומחויב הבן לפרנסו נמצא שהוא פורע חובו ממעות מעשר. אלא ודאי דאינו מחויב רק מתורת צדקה:



ואם

לעניים הגונים ולא ישאר לו אח"כ ממה להתפרנס הוא ואשתו וב"ב אף פרנסת יום א' ויצטרך חלילה לחזור על הפתחים לבקש אוכל למו וישיבו את נפשם. נמצא שעוה"ב יהי' לו אך עוה"ז לא יהי' לו. ובאמת אין זה גם מדרך התורה כמ"ש ר"ע חייך קודמין כו'. וגם מבנו השני ההולך בדרך לא טוב. התבונן ג"כ איך שיהי' לו עזבונו ועשרו שיניח לו שמור לרעתו. כי הן בעודנו חי עמו ומדריכו ומייסרו תמיד להטותו לדרך טובה. וגם אין עשרותו של בנו גדול כ"כ עדיין. עכ"ז הוא הולך שובב בדרך לבו. ואף כי אחרי מותו שיבא לידו בפ"א מאה אלף רו"כ הלא ודאי שיתקיים בו מאה"כ פן תאכל ושבעת וגו' וכסף וזהב ירבה לך וגו' ורם לבבך ושכחת את ה' ונמצא כי עוה"ז יהי' לו לרוב. אך טרף יטרף משכר של ג"ע ונועם העליון הנצחי ותמידי:

**ויען** כי אב א' הוא לשניהם בשוה ורצה לזכותם ולהנחילם בשני העולמים בזה ובבא. ע"כ גמר עצה בלבו ליתן כל אשר לו ליד הבן השני ההולך בדרך לא טוב. וכתב לו בשטר הצוואה איך שאני נותן לך כל עשרי ורכושי. אך באופן זה שכל ימי חיי אחיך תחזיקהו על שלחנך אותו וכב"ב ותאכילם במעדנים ומטעמים כאשר אהב ובכבוד גדול. וכאשר יזכה להשיא בנו או בתו תתן לו חמשה אלף אדומים לנדוניא עם מזונות וכל הצטרכותם כפי מנהגך בשלך. וכן יהי' לעולם אף אחרי מות אחיך וישאיר בנים כיוצא בו ג"כ תתנהג עמהם כנ"ל. אך אם בניו לא ילכו בדרך הטוב והישר. אז תפרוק עולם מעליך ותתן להם סך חמשים אלף ויהיו יגעים בעצמן במו"מ:

**נמצא** כי בזה עשה טובה לשניהם. כי להבן הצדיק יהי' לו עוה"ב ודאי ע"י יגיעו ועמלו בתורה. וגם עוה"ז יהי' לו עתה שלא יצטרך להטריד במזונו וכל מחסורו יתן לו אחיו. וכן אחיו עוה"ז יהי' לו ודאי אחרי שהוא עמל ע"ז. וגם עוה"ב יהי' לו ע"י שהוא עושה פרקמטיא לת"ח כי הוא עוסק בחלק ממון אחיו לפרנסו ויש לו שכר מחזיקי לומדי תורה ויזכה ג"כ לעוה"ב. ובודאי לב כל משכיל ונבון ישכיל כי העצה היא עצה נכונה מאוד לזכות לשניהם בשתי שלחנות של עוה"ז והבא. והנה אף שצוה כן בצוואת שהוא מוכרח להחזיק אחיו הצדיק על שלחנו בכל מידי דמיטב. מ"מ אם אח"כ מחזיקו מי מיסיב בראש. הלא הוא המחזיק כדקיי"ל בעה"ב בוצע ופושט ידיו תחלה בקערה (ברכות ) וכדומה. וגם האח הצדיק ניחא לי' לחלוק לו כבוד כדמצינו דהתורה קידמה לזבולון המחזיק קודם ליששכר כדכתיב שמח זבולון וגו' כמליצת רז"ל בב"ק חמרא למרי' וטיבותא לשקיא:

**ואחר** שזכינו לכ"ז נפתח לנו עיינין בע"ה להבין כוונתו של יצחק אע"ה ברצונו לברך את עשו יותר מיעקב אע"ה (ע"ל הקושיות). ולדברינו הנ"ל יבואר הכל כמין תומר בע"ה. דבאמת לא נעלם מעיני יצחק אע"ה רשעת עשו הרשע והכעיסו לפני המקום ב"ה ואיך שהוא רחוק מתו"מ. גם ידע באר היטב צדקת יעקב אע"ה. איש תם בחיר שבאבות. והי' גלוי לפניו מה שדרשו רז"ל ע"פ ויתרוצצו דכשהלכה ע"פ בהמ"ד יעקב מפרכס לצאת. ולהיפך כשהלכה ע"פ בתי עכו"ם עשו מפרכס לצאת. כי זורו רשעים מרחם. גם נתוודע אליו מה שדרשו רז"ל בבטן עקב יעקב וגו' היינו שחלקו ביניהם דעשו בחר יותר בעוה"ז ויעקב לקח עוה"ב כ"ז ידע באר היטב:

**אך** אחרי שאב א' הוא לשניהם. נתעורר ברחמנותו על יעקב דאם לא יהי' לו כלל מטוב עוה"ז. מלבד שירע לו בעניני גופו. אלא אף לנפשו אין זה טוב כי כמה וכמה מצוות יש שא"א לקיימן בלא ממון. ובדרך כלל ארז"ל עניות מעבירין את האדם על דעתו כו' (עירובין מ"א ע וגם על עשו התמלא רחמים עליו שלא יאבד לגמרי מטוב הצפון לצדיקים בעוה"ב. וגם דזהו רצון המקום ב"ה שכל אחד יראה להכין לו דבר מה לאחריתו. כי מטבע הטוב להיטיב לכל. אך איך יוכל עשו להתדבק באיזה חלק של נועם הנצחי אחרי אשר בחר ברע מבטוב. אם לא כפי שהבאנו לעיל (באות י') בטענת האומות לע"ל שכל מה שעשו לא עשו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה. ואם כן הי' כוונתם היו זוכים לחסות בצל ישראל והי' להם חלק לעוה"ב. ולכן התבונן יצחק אע"ה וחשב עצה איך לזכות לשניהם. ליעקב אע"ה העוה"ז ג"כ. ולעשו שיהי' לו חלק גם בהטוב הצפון והסכים בדעתו לעשות כמו שכתבנו במשל הנ"ל דהיינו לברך את עשו שהוא יפרנס ויחזיק ליעקב בכל מחסורו ויהי' פנוי לעסק התורה והעבודה וכל כוונתו של עשו בכל אשר יפנה יהי' רק בשביל להחזיק ליעקב כדי שיתעסקו בתורה ואז יהי' מילתא דשויא לתרווייהו:

יג) **ואפשר** לומר עוד דיצחק אע"ה סבר דאדרבא זהו רצון הבורא דעשו יעסוק בטוב מו"מ ועניני עוה"ז כדי להכין ליעקב די מאכלו ועי"ז יוכל לעסוק בתורה ועבודה בלי שום טרדה. לפי מה שראה כל תהלוכותם והנהגתם מתחילת יצירתם עד היום. כי מתחלה כשהלכה רבקה אמנו לדרוש את ה' על צער הריונה. השיבו לה שני גוים בבטנך וגו' ולאום מלאום יאמץ וגו'. ור"ל דאחד יתאמץ את עצמו ממה שחבירו עושה [והמ"ם דבתיבת. מלאום. אפשר דאינו מ"ם המותר אלא מ"ם הסיבה]. ולדעתו הי' הרצון כוונתו בזה. דהיינו יעקב יתאמץ בחלק עוה"ז מיגיעו דעשו. ועשו יתאמץ בחלק של עוה"ב מיגיעו דיעקב תמיד בתורה ועבודה. גם מה דסיימו לה. ורב יעבוד צעיר. אפשר ג"כ לומר באופן זה דתיבת. יעבוד. אפשר לפרשו למעלה ולמטה. דהיינו ורב יעבוד. צעיר. וביאורו שהרב יעבוד לצעיר. והכוונה לפ"ז שעשו יעבוד ליעקב. אכן אם תפרשהו למטה ורב יעבוד צעיר יהי' ביאורו שהצעיר יעבוד לרב והכוונה שיעקב יעבוד לעשו. ולפי הנ"ל חשב יצחק אע"ה שרצון הקב"ה ששניהם ישתעבדו זה לזה. והיינו שיעקב ישתעבד לעשו בעניני עוה"ב. ועשו ליעקב להכין עבורו עניני עוה"ז:

**וגם** בשעה שנולדו יצא עשו ראשונה. ואמרו שם במד' ב"ר פ'. ס"ג ע"פ ויצא הראשון אדמוני למה יצא עשו תחלה כדי שיצא הוא ותצא סרייתו עמו. א"ר אבהו כהדין פרביטא שהוא משטף את בהמ"ר ואח"כ מרחץ בנו של מלך כו'. ולכאורה צ"ל מה חידש לנו ר"א ומה הוסיף במשלו. אך לדברינו אפשר שהבין לנו להודיענו כוונת הבורא בזה. דכמו שהפרביטא נכנס למרחץ קודם לבן המלך כדי לשטף ולעשות

---

ואם ירצה הקורא יקר להשיבני דגם הכא מיירי דיש לאב מדקתני ומאכילין זה לזה דמשמע דהבן נותן להאב והאב לבן דומיא דב' אחין ושני שותפין דקתני התם דמיירי שיש לכ"א חלק בהתבואה והמ"ע נותנין זל"ז. ורק דמיירי דחלק האב אינו שוה מאתים זוז. ואף כי בעיני הוא דוחק גדול לומר כך. מ"מ אף אם נאמר הכי נוכל להביא ראי' ממה דאיתא בש עוד. ת"ש שאלו את ר"מ עד כו'. א"ל כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואין מכלים וא"א משל אב מגל"מ [ע"ש פירש"י]. וא"כ דכשאין לאב מחויב הבן לזונו מצד כ"א. א"כ מאי מקשה מגל"מ בזה שמשליך ארנקי שלו לים. הלא נפקותא גדולה היא לו דעד השתא כשהי' לאביו לא הי' מחויב ליתן לו משלו. ועתה שיאבד מה שיש לו הוא יהי' מחויב ליתן לו. [ודוחק לומר דמיירי דווקא כשנשאר עוד ממון אצל אביו. דא"כ נהי' מוכרחים לומר דהיכא דאם לא נשאר עוד ממון לאב יהי' מותר להכלימו וזה ודאי אין הדעת סובלתו]. אלא ודאי ע"כ דלמ"ד משל אב אז אף אם אין לאב אין הבן מחויב מצד כ"א אלא מצד מצות צדקה. [ולפ"ז לא תקשי קושיא הנ"ל דנ"מ מה שיצטרך ליתן לו מצדקתו. דהא הכא לא מיירי אלא מצד כ"א. ודוק היטב בזה]:

ולעשות המרחץ נקי עבורו ומכין לו כל צרכו. ואח"כ בא בנו של מלך והוא מרחיצו וסכו ומקשטו ועבור זה הוא מקבל פרס מן המלך על מה שבנו נהנה ממנו. כמו כן היתה הכוונה הכא בזה שילא עשו לאשונה להכין ליעקב. כמו בכל דבר שההכנה היא קודמת להתכלית. ועי"ז יקבל עשו ג"כ שכר טוב. גם מה שילא עשו אדמוני כולו כאדרת שער הי' להראות שהוא אין צריך לעצמו הכנה גדולה כדי שיהי' לו פנאי יותר להכין ליעקב. ושמו מוכיח עליו שהוא מלשון עשה ור"ל שעושה ליעאע"ה:

**ויען** דהיתה כוונתו דיזכה עשו בשכר מחזיק לומדי תורה. לכן לא נוה לו לעשות המטעמים עבורו משלו דילחק. דלפי מה שהקדמנו לעיל דכיבוד אב הוא דווקא משל אב ולא משל בן. ואפילו היכא דאין לאב והבן נותן לו משל עצמו הוא רק ממצות לדקה. וכש"כ הכא שהי' לו ליצחק אע"ה כדכתיב ויגדל האיש וילך וגו' עד כי גדל מאוד. וכאשר יתן לו עשו משלו ויהנהו מנכסיו יהי' לו שכר ממהנה ת"ח מנכסיו ויהי' ראוי לקבל עי"ז הברכות שרולה לברכו שיחזיק ליעקב ויהי' לו שכר עי"ז ממחזיק לת"ח. ולכן אם הי' מלוהו לעשות לו מטעמים ממה שיש ליצחק בביתו ובעדרו. הלא לא הי' עשו מקיים בזה רק מלות כ"א. ולא הי' נמלא בידו זכות במה לזכות בברכת של מחזיק ת"ח. לכן לוהו ולא השדה ולודה לי ליד. ומה שילוד בשדה הלא יזכה מן ההפקר ויהי' שייך לעשו [יב]. וא"כ כשיתן זה אח"כ לאביו ילחק ויכבדהו בהמטעמים שיעשה לו. יקיים בזה מלות מחזיק ת"ח ויהי' ראוי לברכות עבורם. [ולולא דמסתפינא הייתי אומר שבא הרמז בזה לדברינו בתיבת ליד דהכתיב הוא ליד"ה בה"א יתירה והקרי הוא ליד בלא ה"א. ולדברינו אפשר שבא הרמז בזה. דאמר לעשו דע"י מעשהו יוכל ללוד מיעקב חלק משכר תורתו שנכללת בה' חלקים חמשה חומשי תורה. וכמו שהבאנו לעיל באות ח' מד' ב"ר פ' נ"ח אר"י ה' פעמים כתיב בני ברזילי כו' ללמדך שכל מי שהוא מאכיל פרוסה לנדיק כאילו מקיים כל חמשה חומשי תורה ע"ש. ובודאי מה שהמחזיק נוטל שכרו משכר המוחזק בשם ליד יכונה וע"כ בא הרמז בתיבה זו והמ"ב בע"ה]:

יד) **והנה** לדברינו אלה הלא מבואר לתרץ קושיא [א' ב' ג' ה'] ע"ל מה שהקשינו בזה. דאחרי הדברים האלה הדבר פשוט דלכן רלה ילחק אבינו לברך יותר לעשו כדי לזכות לשניהם [ומתורץ בזה קושיא א']. וכדי שיקיים אז מלות מחזיק ת"ח [תירוץ על קושיא ב']. וגם דווקא משלו היינו משל עשו [תירוץ על קושיא ג']:

**ועפ"ז** אפשר לומר עוד דלכן כתיב ויקרא את עשו בנו הגדול וגו'. ולכאורה ל"ל וכי עד הנה לא ידענו דעשו הוא הגדול [עיין אלשיך שעמד בזה]. אך לדברינו אפשר דהשמיענו בזה דלכן קרא לעשו ולא ליעקב יען כי הוא הגדול ונברא קודם בזמן להכנה המלטרכת לזה ליעקב כמו בכל דבר דההכנה קודמת להתכלית. גם מה שאמר לו ועתה שא נא כליך תליך וקשתך וגו' [ע"ל קושיא ד']. יתכן לפ"ז דהיינו שלוה לו דכל מה שיעשה יהי' הכל כוונתו כדי להחזיקו במאכל ומשתה כטענת האוה"ע לע"ל וכל מה שעשינו לא עשינו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה. וכל דייקא. ורלה לזרזו בזה יותר כדי שיהי' ראוי יותר להברכות כמשרז"ל שם במד' פ' ס"ה וז"ל תליך א"ל הרי הברכות תלויות למאן דחמי לי' למתברכא הוא מתברך [ועין במת"כ שם שגורס למאן דחזי ופי' למי שהוא ראוי כו' ע"ש ולדבריו ל"ל דגם לי' הוא מיותר]. ולדברינו אפשר שהוא פשוט שא"ל דהברכות תלויות למאן דחמי לי'. ור"ל למי שהוא רואה להשתדל במעשיו הטובים. למתברכא מן השמים הוא מתברך והמ"ב. ולכן זירזו שיהי' תחלת מחשבתו וסוף מעשיו הכל לכוונה זו. וזהו שא"ל שא נא כליך וגו'. הכל כדי. ולודה לי ליד. לי דייקא ור"ל בשבילי כדי להחזיקני. ועי"ז אברכך. והי' בדעתו שאם יעשה כן אח"כ ליעקב יקוים בו הברכות. [וכן דקדק לומר לו והביאה לי דייקא והמ"ב. אך עשו תחלת הליכתו לא הי' בדרך זה כדכתיב ללוד ליד להביא. ולא כתיב להביא לו וכדרז"ל ופירש"י. וכן רבקה דקדקה בסיפורה ליעקב דברי ילחק לעשו הביאה לי ליד ועשה לי מטעמים והמ"ב]:

**אבן** רבקה אמנו לא הסכימה ע"ז דאוי ואבוי הי' ח"ו ליעקב אם הי' לריך לראות די מאכלו מידי דעשו ולילך אח"כ ללמוד דבודאי לא הי' לו כח ללמוד והיתה תורתו כאכילתו ולכן אמרה אל יעקב בנה לאמר וגו' לך נא אל הלאן וקח לי משם וגו' [ע"ל קושיא ה']. והיינו שרלתה שיעקב בעלמו יתברך במעשי ידיו ויהי' לו פנאי לעסוק ג"כ בתורה תמיד. ולא ילטרך ליתן משכר תורתו ומלותיו חלק לעשו. וגם אם לפעמים יבטל עי"ז איזה שעה מלימודו עכ"ז יהי' לו שכר כאילו עסק בה בלא הפסק [והדברים בזה ארוכים והכמ"ל]. וכדעת ר"י בברכות (דף ל"ה ע"ב) וכמו שאמר שם רבא לתלמידיו לא תתחזי קמאי כו' ע"ש. ולכן אמרה וקח לי. ודרז"ל מכתובתי. דגם הוא לריך שיקח משל עלמו ככ"ל. ויען דעדן לא הי' לו משל עלמו כלום ע"כ הקנתה לו משלה כדי שיהי' בידו ג"כ שכר מחזיק. אבל אילו עשתה מטעמים ליצחק משלו לא הי' בידו רק זכות כ"א. והמ"ב ובזה מיושבת גם [קושיא ו' ע"ל]. וגם מה שיש להפליא לכאורה עוד על יעקב אע"ה שנתהלל לאיש תם יושב אוהלים. וא"כ איך השיב ליצחק אע"ה כששאלו מי אתה בני. והשיבו אנכי עשו בכורך עשיתי כאשר דברת אלי וגו'. ולכאורה יקשה מאוד למה הי' לו להאריך בדברים שאינם מוכרחים לו כ"כ לענינו. דבשלמא מה שאמר אנכי עשו בכרך הי' מוכרח להשיבו דאל"כ הי' מביא ח"ו על עלמו קללה ולא ברכה וקללת חכם אפילו על תנאי היא באה. אכן מה שמסיק עשיתי כאשר דברת אלי לכאורה הוא אך למותר. [ועי' רש"י שהרגיש בזה וע"ש ובמד' מש"כ בזה]. וכי ליעקב דיבר הלא רק לעשו דיבר ולא לו:

**אבל** לדברינו הוא פשוט. דנחזי אנן. ב' שותפים העוסקים ביחד. ידוע דהרשות נתונה לעשות ולעסוק בעסק השותפות בלא דעת חבירו כמו שהוא עושה בשלו. וגם כל מה שעושה ומרויח הריווח לשניהם יחד חלק כחלק [עיין בח"מ סי' קע"ו]. ונראה דאם ראובן ושמעון שותפין ביחד. וראובן קנה סחורה אלל א' לשותפות האם לא יהי' שמעון רשאי לילך ולקחת הסחורה מהמוכר לשותפו וגם המוכר יהי' מוכרח מלד הדין ליתן לשמעון הסחורה. אך אם ראובן התנה עם המוכר שלא יתן הסחורה לשותפו ורק לו יתן ואז לא יוכל שמעון לכוף להמוכר שיתננה לו כי כל תנאי שבממון קיים

---

[יב] ואף שיש להקשות לכאורה ולומר דלכן אמר ילחק ולודה לי ליד היינו שיזכה לי' מן ההפקר וקיי"ל המגביה מליאה לחבירו קנה חבירו [עיין בב"מ (דף ח' ע"א) וטוש"ע ח"מ סי' רס"ע סעי' א']. וא"כ גם עתה יהי' שייך ליצחק ומה תיקן בזה דאמר לי' להביא מן הליד ולא ליקח משלו. אכן באמת אין זה קושיא כלל כי מה דקיי"ל המגביה כו' קנה חבירו הוא מטעם שליחות ואין שליחות לעכו"ם ועשו עכו"ם הי' והכמ"ל:

ולדברינו בפנים אפשר להבין מה דאיתא שם במד' וז"ל ד"א שא נא כליך. זו בבל כו'. תליך. זו מדי כו'. קשתך. זו יון כו'. ולא השדה. זו אדום כו'. ולכאורה הוא מחוסר הבנה למה רמז לו כאן הד' גליות שהוגלו ישראל. ולדברינו אפשר לומר שרמז לו דבכל ארבע גליות שיהיו בני יעקב משועבדים תחתיו אז כל מעשיו יהי' לשמם ויהיה לו חלק לעוה"ב וכמו שנבאר להלן בפסוק ואת אחיך תעבוד ע"ש:

קיים. וראובן איש אחר ורוצה לחזור ממה שקנה לכתחלה הסחורה לשם שותפות ורוצה להחזיק הסחורה לעצמו ולא ליתן לחבירו חלק ממנה. ודאי דע"ז נאמר ועם עקש תתפתל ויכול שמעון לעשות טצדקי דמצי למיעבד ולהציל לעצמו ממונו מיד חבירו הרוצה לעשקו. ואף אם המוכר מכיר לראובן ולא ירצה ליתן לשמעון הסחורה מצי שמעון להתלבש עצמו בבגדי שותפו ולהתדמות לו כדי שלא יכירהו ויציל לעצמו אחרי שהוא בטוח בעצמו שהוא יתן לחבירו חלק ממנה וחבירו לא יתן לו אם תבא לידו הסחורה. וגם אם ישאל לו המוכר לשמו איך נקרא מותר לו לאמר שהוא ראובן. ואין בכל זה שקר כ"כ כי שלוחו של אדם כמותו. ושותפין נקראו שלוחין זה לזה כידוע. גם הותר לו להוסיף מעט בדיבורו השייך קצת לעסק השותפות כדי להחזיק ולהאמין דבריו בזה וכל מה שאחד עושה הרי הוא כאלו חבירו עשה גם הוא זאת אחרי דהוו שלוחין זה לזה. [ויש להביא ראי' לדברינו אלה ממה דאיתא במס' נדרים (דף כ"ז ע"ב) וז"ל נודרין להרגין ולמוכסין כו' ושם (כ"ח ע"א) כיצד אמר לו קונם אשתי כו' ואמר קונם אשתי ובני כו' עד ובה"א אלו ואלו מותרין ע"ש וכדקיי"ל בטוש"ע יו"ד סי' רל"ב כן. הרי לפנינו דאף במוכס דאין פ"כ רק הצלת ממון מותר לשקר ולידור ולישבע ע"ז אף לכתחילה כדמשמע לשון דנודרין דהיינו לכתחילה ואף להוסיף בנדרו ושבועתו יותר ממה שהאנס מדירו כמ"ש שם קונם אשתי ובני עכ"ז מותר. וכמו כן בנידון דידן. והמ"כ. ואף דשם קיי"ל דצריך לבטל בלבו שבועתו היינו דוקא בשבועה אבל דיבור בעלמא ודאי מותר ועניננו הוא רק בדיבור בעלמא. וא"כ ודאי מותר והמ"ב]:

**וכן** ה"ה בעניננו אחרי שרצה יצחק לברך לשניהם ליעקב ולעשו. ור"ל שיהיו שניהם שייכים בהברכה ושוין בה כשותפין ושיטלו חלק כחלק. רק שתלך הברכה מידו דעשו ליעקב. אבל עצם הברכה שייכא לשניהם יחד. ע"כ לא שיקר בדיבורו שאמר אנכי עשו בכרך עשיתי כאשר דברת אלי. כי אילו הי' עשו מתנהג כשורה וכדין ישראל והי' מעמיס עליו עול תורה ועבודה הי' לו דין ישראל ויש לו שליחות. נמצא שהי' יעקב זוכה עבורו ג"כ הברכות והוה אמרינן שלוחו כמותו והי' נחשב מעשה יעקב כאילו עשו הי' העושה [וכמו דקיי"ל בכל שלוחין]. נמצא שלא הי' כאן שום שקר. וכ"ז הי' לפי דעת יצחק שחשב שמא יצדיק עשו את מעשיו מעתה. אכן התורה העידה עליו לצוד ציד להביא. ודרז"ל שהלך על דעת שאם לא ימצא מן ההפקר יביא מן הגזל. וכיון שתחילת הליכתו היתה בעצה רעה ודאי שאילו נטל את הברכות לא הי' נותן מהם חלק ליעקב כלל. ע"כ הותר לו ליעקב להתלבש בבגדי עשו כדי שלא יכירהו יצחק ויקח את הברכה לשניהם וכנ"ל אצל שותפין:

טו) **ויאמר** יצחק אל בנו מה זה מהרת למצא בני ויאמר כי הקרה ה' אלקיך לפני. ויאמר יצחק אל יעקב גשה נא ואמשך בני וגו'. ויגש יעקב וגו' ויאמר הקל קול יעקב וגו'. ולא הכירו וגו' ויברכהו ויתן לך וגו'. [ע"ל קושיא ז' מה שהקשינו בזה]. ועוד נ"ל על מה שאמר מה זה מהרת למצא. איך שייך במציאה לשון מהירות או התמהמהות הלא ברגע קטן יוכל למצוא מה שלא ימצא בכל ימי חייו. והכי הוה נ"ל מה זה מהרת לצוד כמו שצוה לו בצוואתו וצודה לי ציד. אך לדברינו יבואר הכל בע"ה. דהא כבר הקדמנו דיצחק ידע באר היטב מרשעת עשו בין לשמים והן בין אדם לחבירו וכמו שארז"ל שם במד' ע"פ שא נא כליך שחוז מאני זיינך שלא תאכילני נבילות וטריפות. שב מאני זינך שלא תאכילני גזילות וחמסים עכ"ל. הרי לפנינו שחשדו בשניהם רע לשמים ורע לבריות. וגם זה ידע היטב כי איש מלומד בצידת חיות עלהיו"ט מנעוריו כמו שהעיד עליו הכתוב ויגדלו הנערים ויהי עשו וגו'. ובודאי בעת שמוצא החי' ואף כשרואה אותה מרחוק יוכל להתנכל עליה להמיתה תיכף וא"צ לזה שום שהיית זמן מה. אך קודם שמוצאה ע"ז יוכל להתמהמה לפעמים כמה שעות עד שילך בשדות וביערים ולהסתכל בכל הצדדים אולי יראה מרחוק תאות נפשו:

**ויען** כי יעקב לא הוצרך לכ"ז כי הלך אל הצאן ולקח שני גדיי עזים משל אמו ושחטן ותיקנן בזריזות גדול כדרכו בכל מצוה. ולכן כאשר בא אל יצחק והוא הי' סבור כי הוא עשו ע"כ נפל ספק בלבו שמא גנב או גזל מאיזה דיר של בהמות ונבלן בלא שום תיקון והכשר. ואף אם לקח מדיר הבהמות של יצחק ג"כ אינו ראוי לברכות של מחזיק כנ"ל. ע"כ השכיל בדעתו ושאל לו מה זה מהרת למצא בני והיתה כוונתו על מציאת החי' מרחוק ולפרוש רשת לרגלה. ושמא יתפס בדבריו ופיו יכשילו באיזה דיבור שיוכל לברר ע"י תשובתו של עשו איך הי' האמת אם גזלן או לא:

**ואחר** כי השיבו יעקב ואמר כי הקרה ה' אלקיך לפני. והזכיר שם שמים בפיו. אז נכנס יצחק במבוכה היותר גדולה כמש"א במד' שם וז"ל. ר"י אמר לעורבא דאייתי דאייתי נורא על קיני' בשעה שאמר כי הקרה ה' וגו'. אמר יצחק יודע אני שאין עשו מזכיר שמו של הקב"ה וזה מזכיר אין זה עשו אלא יעקב כו' עכ"ל [ועי' בהגה"ה [יג] מש"כ בביאורו]. ולכן א"ל גשה נא ואמשך בני וגו'. ואחר שמשמש אותו אמר הקל קול יעקב וגו'. כי אז חשב יצחק בדעתו שהוא עשו כמשמעות הידים. ומה שהזכיר ש"ש בפיו חשב כי שמא עשה תשובה וקבל עליו עמ"ש. וזהו שאמר הקל קול יעקב ר"ל שהקול ששומע מעשו עתה דומה לקולו של יעקב שקבל ע"ע עול מ"ש:

**ומה** שבא תיבת הקל חסר בלא ו' [ע"ל בהגה"ה ג' מש"כ] אפשר לומר בע"ה ע"פ מ"ש בהגה"ה י"ג ע"ש. דלכאורה נ"ל על יעקב אע"ה שנתהלל בשם תם כמש"כ ויעקב איש תם וגו'. ובודאי קיים מ"ד תמים תהי' עם ה' וגו'. וביאורו שהאדם צריך להשליך כל עניניו על ה' ולשום בטחונו בו ולהאמין שכל מה שנעשה עמו הן לטוב הן למוטב הוא רק בהשגחה פרטית ולא לתלות ח"ו בשום סיבה מהסיבות או במקרה והזדמן. וא"כ איך הוציא יעקב אע"ה מפיו לשון מקרה שאמר כי הקרה והל"ל כי נתן ה' וגו'. אך יען שהתלבש בבגדי עשו כדי שלא יכירנו אביו ובודאי הי' משנה ג"כ קצת דיבורו שלא יכירנו מדיבורו וקולו ולכן התחיל

---

[יג] ומה שתפס ר"י במשל שלו דווקא עוף העורב ולא נקט סתם עוף. אפשר לומר ג"כ כמש"כ בפנים שדייק לשון הקרה שהוא מלשון מקרה ולא בהשגחה. ולשון זה לא שייך רק לעשו ולא ליעקב והול"ל כי נתן ה' וגו'. אך יען שהי' מתיירא שלא יכירנו יצחק ויביא קללה עשה קן לעצמו להיות לו למחסה [כמו שהקן מגין על הציפרים עפות מן ציפורים אחרים וכאשר מביא העוף נורא על קיני' אז מבינים העופות אחרים שיש כאן עופות וכל צורכם ויבוא לגזול מה שנמצא בהקן]. והתחיל לדבר בלשון עשו ואמר כי הקרה ועכ"ז לא רצה לעשותה מקרה לגמרי וסיים ואמר ה"א והזכיר ש"ש בפיו להאיר לו ועי"ז גרם לו שימשמש אותו יצחק אביו ועי' בדרושינו במק"א איך שבארנו ת"ל כי עוף העורב מורה על ההשגחה פרטית. והבאנו לזה יסודות חזקים ע"פ מרז"ל רבים וע"כ אפשר לומר דלכן תפס בלשונו דוקא עוף העורב והמ"ב:

ועל ענין שלשת הברכות שבירכו אפשר לומר עוד באופן אחר ממה שכתבנו בפנים דזה ידוע שיש ג' עולמות עוה"ז. ועוה"ב שאחר יום המיתה. ועוה"ב שלאחר התחיית המתים. ולכן מתחלה ברכו ביום שכולו ארוך שיזכה לעוה"ב שאחר תחה"מ. ואח"כ ברכו שיזכה לנועם העליון שאחר יום המיתה. ואח"כ ברכו בעוה"ז ויתן לך וגו':

התחיל לדבר בלשון עשו ואמר לשון מקרה. ומ"מ לא רצה להניח לגמרי למקרה. וע"כ סיים ואמר כי הקרה ה' וגו'. ויען כי יצחק הי' סבור שהוא עשו. ומה שהזכיר ש"ש בפיו חשב שמא עשה תשובה ונדמה ליעקב בקולו שעל זה אמר הקול קול יעקב כדלעיל דהיינו שנדמה בקול זה לקולו של יעקב. אכן לא לגמרי הוא דומה לו. שהרי יעקב אינו מוציא מפיו שום מקרה והזדמן. והוא הוציא עדיין מפיו תיבת הקרה. ולכן נכתב תיבת הקל דקאי לדברינו על עשו לפי דעת יצחק חסר ו'. ללמדנו דאף שחשב שעשה תשובה ונדמה ליעקב מ"מ עדיין חסר קולו לקולו של יעקב ואין דומה לו:

טז) **ויען** דעתה חשב יצחק כי שב עשו אל אלקים וקבל עליו עמ"ש לעמול בתורה ובמצוות. א"כ ראוי לשלשה מיני שכר. א) עבור עמלו של עצמו בתו"מ. ב) עבור שיחזיק ליעקב ושניהן יהיו לו לקרן בעוה"ב כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא והוא בכלל אמרם אלו דברים שאדם אוכל פירותי' כו'. ג) הן הפירות שיהי' לו בעוה"ז הן ממע"ע של עצמו מה שיעמול בתו"מ. והן שכר הפירות שיהי' לו ממה שיחזיק ליעקב. והנה א"כ לפי דעתו של יצחק עתה שעשה עשו תשובה א"כ הברכה שרצה לברכו עתה עבור עמל עצמו בתו"מ אינו צריך להמתין ע"ז מלברכו עד שיאכל מקודם מן המטעמים שהכין עבורו. דהלא שכר זה ראוי הוא מצד עצמו. ולכן כתיב ולא הכירו כי הי' ידיו שעירות. וחשב שהוא עשו ועשה תשובה. ולכן מיד ויברכהו. וקאי על עמלו של עצמו בתו"מ. ואח"כ רצה לברכו שיהי' לו ג"כ קרן קיימת לעוה"ב עבור מה שיחזיק ליעקב שיעסוק בתורה וע"ז הוא צריך להכנה מקודם שיקיים עתה המצוה זו ועי"ז יהי' ראוי יותר לברכות הללו וכנ"ל. ולכן א"ל תחילה הגישה לי ואוכלה וגו'. ואח"כ וירח את ריח בגדיו ויברכהו עוד הפעם בשכר המחזיק שיתקיים קרנו גם בזה לעוה"ב. וזה שאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה' דקאי על ג"ע כמרז"ל:

**ואח"כ** ברכו גם בברכת פירותיהן בעוה"ז ואמר ויתן לך האלקים מטל השמים וגו' [ועי' לעיל קושיא י' מה שהקשינו]. ולכן הזכיר כאן שם אלקים בברכותיו. וגם אמר לשון יתן. והקדים תחלה מטל השמים ואח"כ משמני הארץ. יען דעתה אף שסבר שהוא עשו. עכ"ז סבר הי' שעשה תשובה והוא ראוי להשגחה פרטית ונסיית. וידוע דכל השפעות היורדות מלמעלה למטה תחלה נשפע בשמים ומשם יורדת למטה לארץ. כדכתיב [הושע ב'] והי' ביום ההוא וגו' אענה את השמים ואח"כ והם יענו את הארץ וגו'. וזהו ויתן לך „האלקים" דייקא וקאי על ההשגחה הנסיית המיוחדת למקום ב"ה לבדו [ועיין מ"ש במק"א בזה]. תחלה מטל השמים. ואח"כ משמני הארץ ורוב דגן ותירוש. ר"ל יותר ממה שצריך להיות ע"פ דרכי הטבע. כמו שיצחק בעצמו נתברך בזה כדכתיב ויזרע יצחק וגו' וימצא בשנה ההיא וגו'. יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים. קאי על שאר אוה"ע המה יעבדוך וישתחוו לך. אך לאחיך זה יעקב לא תהי' רק גביר ובעה"ב עליו וכנ"ל במשל. אבל בני אמך ר"ל דקאי על בני בתואל ולבן ע"פ מאמרז"ל בני בנים ה"ה כבנים. המה ישתחוו ויוכנעו לך [ועי' בהגה"ה י"ג] [וי"ד]:

**ואח"כ** כשבא עשו מצידו ויעש גם הוא מטעמים וגו' עד שאמר ברכני גם אני אבי. אז השיבו בא אחיך במרמה ויקח „ברכתך" דייקא. ור"ל דגם לך יש חלק בהברכות ושניכם שותפין בה. וכמו שביאר לו אח"כ כי אחרי שנמצא דיעקב נתברך שיהיה המחזיק לעשו. אך עשו לא הבין זאת. וע"כ חזר ובקש מיצחק פעם שנית ואמר הלא אצלת לי ברכה. וע"כ חזר וביאר לו כוונתו היטיב וא"ל הן גביר שמתיו לך. ור"ל דעליך לא יהי' רק גביר היינו לבעה"ב וע"י יושפע לך רב טוב. ושמא תאמר שתצטרך לעמול אצלו בשדה וכרם. ע"ז א"ל ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים. וקאי על בני אמך כנ"ל. אבל אתה לא תעבוד אצלו בשום עבודה ושמא תאמר כיון שיהי' לו עבדים הרבה ישאר עבורך מעט מההשפעתו ע"ז א"ל ודגן ותירוש סמכתיו היינו בריבוי ור"ל שיהי' לו בריבוי מאוד כנ"ל וממנו יבא לך ג"כ הרבה. וא"כ כיון שיהי' הכל ממנו בכל טוב עוה"ז בלא שום עמל ויגיעה. א"כ ולכה אפוא מה אעשה בני. ופי' במד' וז"ל. ברם לך פיתך אפויה ור"ל שיהי' אפוי בלא שום טירחא ועמל. וא"כ למה לך הברכות ולמה לך ברכות אחרות אחרי שיעקב יחזיקך בכל מה דתצטרך. אך עשו לא רצה להיות שותפות עם יעקב בהברכות ולקבל מידו ההשפעה. דהא כבר הארכנו לעיל [אות ד' וה'] דלעניים שאינם מהוגנין אין מצוה לפרנסם וכש"כ במומרים ומכעיסין שהוא ג"כ איסור לפרנסם א"כ ודאי אילו רצה עשו לקבל פרס מזונו מיעקב לא הי' נותן לו אא"כ ישב כל היום בטלית ותפילין ועוסק תמיד בתו"מ וא"ל לא הי' נותן לו. ויען כי הוא בחר לעצמו לילך בשרירות לבו ורק רע כל היום. ע"כ לא נתרצה ע"ז לקבל חלקו מיעקב. ולכן אמר אל יצחק הברכה אחת הוא לך אבי [וע"ל קושיא ט']. ולדברינו אפשר לומר הכוונה בזה כך. דהיינו שהאל לו אם הברכה שלך הוא דווקא שנהי' אני ויעקב שותפים בה כאחת ביחד וביאורו הברכה אחת הוא לך אבי שנהי' שנינו כאחת אני איני רוצה בשותפתו אלא ברכני גם אני אבי דהיינו ברכני בפ"ע:

**ואחרי** אשר חלק עצמו מיעקב התחיל לברכו בפ"ע ואמר הנה משמני הארץ יהי' מושבך. וכאן לא הזכיר בברכתו שם ה'. יען כי עתה נתברר לו שהוא עומד ברשעו עדיין. ושהוא תחת יד שרים ומזלות אשר חלק ה' אותם לכל העמים שע"י יושפע להם השפעתם לכ"א באיזו אקלים שהוא עומד שם [כמ"ש במק"א]. והנה אף שגם השר והמזל מקבל מאת ה' ול"ל מגרמי'. אך אחרי שאין האוה"ע מכירים כי יד ה' הוא ע"כ לא הזכיר כאן שם ה'. וגם הקדים תחלה משמני הארץ ואח"כ מטל השמים מעל כי אין המזל שולט אלא במקום שהוא ראוי לזה. ועל חרבך תחי'. ועכ"ז ברכו ואת אחיך תעבוד. [ע"ל מה שהקשינו בו]. ור"ל שכל מה שתכבוש ותעסוק בתיקוני מדינות יהי' הכל בשביל אחיך כדי שיעסוק בתורה

כטענת

[יד] ולפי דברינו אפשר להבין המד' שם פ' ס"ו ז"ל. ויתן לך. יתן ויחזור ויתן לך. יתן לך ברכות. ויתן לך כיבושיהן. יתן לך שלך. ויתן לך של אביך יתן לך שלך ויתן לך של אחיך עכ"ל. ולכאורה יקשה. הלא אחרי שידע יצחק דעשו הוא רשע א"כ מאין לו ברכות של עצמו שיהא ראוי להם מצד עצמו. ויותר הוא תמוה מה שברכו בברכות של אחיו שהוא יעקב מה פשע יעקב שברכותיו יותן לעשו. אך לדברינו שהוכחנו שסבר יצחק שהוא עשו רק שעשה תשובה וראוי לשלשה מיני ברכות הנ"ל לכן דרשו יתן לך ויחזור ויתן לך ור"ל שלא תהי' מאלו שנא' עליהם ומשלם לשנאיו וגו' היינו שנותן להם הקב"ה שכרם בעוה"ז ולא יחזור ליתן להם בעוה"ב מטוב הצפון לצדיקים. אלא יתן לך בעוה"ז ויחזור ויתן לך לעוה"ב. וזהו שביארו לנו אח"כ יתן לך ברכות ויתן לך כיבושיהן עי' מת"כ. ולדעתי אפשר דהוא מלשון כבוש שיתקיים בידך הברכות וזהו על ברכת הפירות בעוה"ז. ועוד יתן לך שלך היינו קרנך בעוה"ב. ור"ל מה שתעמול בעצמך בתו"מ. ויתן לך של אביך ור"ל ע"י שאני מברכך יתוסף שכרך הרבה מאוד ועוד יתן לך שלך ויתן לך של אחיך ע"י שתחזיק אותו על שלחנך והמ"ב:

כטענת האומות נע"ל שהבאנו לעיל. ועי"ז יהי' לך שכר לעוה"ב. אך באיזה זמן יהי' זה. ביאר לו ואמר והי' כאשר תריד ור"ל שיהי' זמן בימים הבאים דאז. ופרקת עולו וגו'. ואדרבא אז המה יגלו בארצך. אז תכוין בכל מעשיך עבור אחיך ויהי' לך חלק עמהם. וזהו ואת היינו בשביל אחיך תעבוד אז:

יז) וזהו שאמרו במד' הגלב פתח דרושינו שאל הגמון א' לחד מן אילין דבית סלוני א"ל מי תופס המלכות אחרינו. ור"ל שטענותו הי' כטענת האומות לעתיד שכל מה שעשו לא עשו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה. וכיון דעתה המה המכינים לישראל ע"י מלכותם והנהגתם. וא"כ למי יאות המלוכה וההנהגה לע"ל שכר דאז ג"כ יזכו במלוכה וישראל יעסקו בתורה. דאחרי שהחזיק ההגמון דגם להם יהי' שכר טוב בשביל ישראל. וכיון דיש להם טענת חזקה במלוכה וגם שיודעים יותר לצאת ולבא במלחמה מישראל. אך החכם הזה לא רצה להשיבו ולהכחישו בעיקר כוונתם ולאמר לו שכל מה שעושים בשביל עצמם הם עושים כמו שישיב להם הקב"ה לע"ל. כי ודאי תשובה כזו אין ביכולת האדם להשיב כי האדם יראה לעין ורק ה' הוא הרואה ללבב ולכן השיב לו בענין אחר. וזהו שהביא נייר חלק ונטל קולמוס וכתב עליו ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב. ור"ל שרמז לו איך שהתורה רמזה לנו בביאור היטב דאף עתה שיש להם כל היקום אשר ברגליהם וכל רכושם. הוא הכל בזכות ישראל. ודייק זה מפסוק עצמו דהתחיל בלשון עבר שאמר ואחרי כן יצא אחיו דמשמעו לשון עבר. וסיים בלשון הוה שכתב וידו ** אוחזת בעקב דמשמעו הוה תמיד ופועל עומד. והכי הול"ל וידו אחזה בעקב. או וידו אחוזה בעקב. אלא מסתמא השמיענו ** דכל ימי קיומו ועמידתו של עשו הוא רק מה שידו של יעקב אוחזת בו ובלא אחיזתן הי' נופל שדוד. וא"כ אחרי דגם עתה העיקר המה אומת ישראל. ואיך אפשר דלעתיד יתפסו גם המה המלוכה ובודאי יחזור לישראל. ואמרו רצו דברים ישנים מפי זקן חדש. ור"ל שתמיד הי' שגור בפינו פסוק זה ולא דייקנו כמו שדייק הזקן הזה וחידש בו חידוש גדול [ועיין בהגה"ה ט"ו]. ומה שמסיק להודיעך כמה לער גלטער אותו לדיק אפשר לומר בע"ה דלכאורה יקשה למה בא הרמז הזה דווקא בתחילת לידתם. אך הוא ע"פ מאחז"ל מעשה אבות סי' לבנים ומתחלה ראה יעקב אבינו איך שבניו יהיו משועבדים תחת יד עשו זמן רב ובודאי גלטער ע"ז הרבה וכמו שהוא נגאל מיד עשו כמו כן נזכה לביאת הגואל ב"ב אמן:

[טו] ומה שהביא נייר חלק וכתב עליו ולמה לא הראה אותו כתוב זה בתורה. אפשר שרמז לו עוד כוונה בזה דכמו שאם ראובן יש בידו שט"ח על שמעון במאה מנה אז יש לשט"ח ההוא שיווי של מאה מנה. וכאשר נרצה להתבונן בה מהו חשוב יותר. הנייר יען דבלא הוא לא הי' הכתב מתקיים כלל. או הכתב דבלא הוא לא הי' הנייר שוה כלום. הלא ודאי שהעיקר הכתב יען דכל עיקר של הנייר הכתב עושהו חשוב. והא ראי' דבעת שאין צריך להכתב אז משליך הנייר לאיבוד. רק בעת שהולרך לכתב אז עבור הכנתו לכתב ההוא יש לו ג"כ חשובות מה. והמ"כ. ומפולש הכוונה בזה. והא דלא סיים קמי' תיבת עשו. משום דלאו דווקא בעשו יהי' כן אלא אף גם בשאר אוה"ע יהי' כן:

# מפתחות לחלק או"ח



סימן

# מפתחות לחלק ראשון יו"ד.

כתבנו בטוב טעם ודעת לחלק בין הפרשת תרומה לשאר מלוות :

**סימן ח'** בענין שומע ואינו מדבר שכתב המחבר ז"ל סע"ז :

**סימן ט'** עוד בענין זה מש"כ שם הש"ך ז"ל סע"ק ל"א :

**סימן י'** בדין שחיטת א"י דהוי נבלה אפילו בבית ישראל ואחרים רואין אותו. ופליגי הפוסקים בטעם זה מנלן. הראתי פנים ליישב דעת רבינו הרמז"ל דיליף מתיבת מזבחו. גם ביארנו לדעת הפוסקים ז"ל דס"ל דשחיטת ג"ת אסור מה"ת :

**סימן י"א** בדין אוכל נבלות לתיאבון ששחט ונשבע ששחט יפה אם נאמן. הבאתי מה דמקשה הט"ז על בעל אוהל מועד ז"ל בזה. וכתבנו לתרץ הקושיא בשני אופנים מה שנלע"ד :

**סימן י"ב** בדין מלשין ששחט שנחלקו הראשונים ז"ל אם שחיטתו כשרה או לא. והפוסלין מדמין זה למה שחשבו רז"ל מלשין בהדי אינך דפסולין לכתוב ס"ת. והמכשירין ס"ל דלא דמי להתם. ומתחילה כתבנו להבין דעת רז"ל שהשוו מלשין ועו"ד ואשה ועבד וכותי בפסול כתיבת סת"מ. וביארנו שיטת הפוסקים דס"ל דכולן אסורין מה"ת. ושיטת הפוסקים דס"ל דלאו בחדא מחתא מחתינהו ויש מהן דפסולין מה"ת. ויש שאין פסולין רק מדרבנן. וביארנו ג"כ דעת ר"ת ז"ל וסייעתו דאוסרין לאשה לאגוד לולב ולהטיל ציצית בהבגד. ודעת החולקין ומתירין. ובהגהות שם מבואר בדבר המחלוקת אם נשים חייבות במ"ע של ועתה כתבו לכם :

**סימן י"ג** דין ישראל ופסול שאחזו בסכין ושחטו דנחלקו בזה הפוסקים ז"ל אם שחיטה כשרה היא או לא. ביארנו בע"ה בטוב טעם ודעת דעת המכשירין. עוד כתבנו מה שנ"ז להבין דעת הב"ח ז"ל שכתב בטעמן של המכשירים משום דהפסול אינו אלא מסייע ואין בו ממש והביא ראיה לדבריו מדברי בה"ג ז"ל. וכתבנו דנלע"ד דדעת בה"ג ז"ל יש לפרש באופן אחר. גם הוכחנו מרבינו הרמב"ם והר"ש והתוס' ז"ל דס"ל ג"כ דזה יכול וזה יכול לא הוו מסייעים זה לזה. רק מרבינו רש"י ז"ל בשבת יש להביא ראיה דס"ל דזה יכול וזה יכול הוו מסייעים עיין בפנים :

**סימן י"ד** ביאור לדברי רבינו בה"ג ז"ל אשר לכאורה סותר את עצמו בהלכה א'. דז"ל בהל' שחיטה והיכא דאתחיל גוי פורתא כו' דקיי"ל ישנה לשחיטה מתחילה וע"ש. ותיכף כתב והלכתא אינה לשחיטה אלא לבסוף. והבאנו כי מלאתי דגם מרן האשכול ז"ל עמד על ד"ק והניח בקושיא. וברוך החונן דעת כי עזרני לתרץ דברי קדשו על פי ביאור הגמרא במחלוקת זו של ישנה לשחיטה מתחילה וע"ש או אינה אלא לבסוף. וביארנו עפ"ז גם דברי רבינו הרמז"ל בהל' שחיטה לתרץ מה שהקשה עליו בלחמ"ש ז"ל עיין בפנים :

**סימן ט"ו** בדין אם שחט סתם ואח"כ חשב מחשבה פסולה לזרוק דמה לע"ז דקיי"ל דהוי ספק זבחי מתים. ופליגי הפוסקים ז"ל אם אסור אפילו בהנאה או רק באכילה. והט"ז ז"ל הוסיף דאפילו אם אמר השוחט בפירוש קודם השחיטה ששוחט כאשר לזה ה' מ"מ אסור משום דאמרינן הוכיח סופו על תחילתו. וברוך החונן דעת כי הארכנו הרבה לבאר בזה ע"פ שיטת הש"ס בענין זה לבאר הכל בארוכה. גם להסביר דעת הט"ז והב"ח ז"ל. ובהגה"ה שם כתבנו מה שנ"ז להבין דעת רבינו בה"ג ז"ל שכתב בהל' שחיטה ז"ל והיכא דשחט ישראל בהמה לעכו"ם לזרוק דמה לע"ז אמרינן יוכיח סופו על תחילתו ואסור. הלא לא ארז"ל יוכיח כו' רק כששחט סתם ואח"כ חישב. אבל לא כשחשב בשעת שחיטה כן :

**סימן ט"ז** דין השוחט לשם קדשים לשם חטאת ואשם ודאי שחיטתו כשרה. אשר נחלקו בזה רבותינו ז"ל. המהרש"ל ז"ל כתב דמיירי שאינו לפנינו. אבל אם הוא לפנינו ואומר שחייב חטאת פשיטא דאסור. והב"ח ז"ל חולק וס"ל דאמרינן שקורי קא משקר. והט"ז ז"ל עשה כמו פשרה ביניהם. הארכנו בכל זה כפי יד ה' הטובה עלי בביאור דין זה. גם מה שרבים מקשים בזה למה שחיטתו כשרה. ולא אמרינן דשויא אנפשיה חד"א. הארכנו ג"כ ע"פ דיעות ראשונים ואחרונים ז"ל לבאר דאין כאן שויא אנפשיה חד"א : בו מבואר ענין חדש אשר נסתפקתי בו עוד בימי בחרותי בהא דאמר רבא בסנהדרין פלוני בא על אשתי הוא ואחר מצטרפין להורגו ולא להרגה כו' איך הוא הדין אם נאסרה עליו. אשר לפי משקל ההשקפה בתחילת הרעיון ודאי דנאסרה עליו. ובע"ה העלתי בהוכחות מש"ס ומדעת גדולי הראשונים דאינה נאסרת עליו ג"כ ואין בזה גם שויא אנפשיה חד"א עיין בפנים. וביארנו ג"כ טעם דמשנה ראשונה ומשנה אחרונה דסוף נדרים ממה שהקשו הראשונים ז"ל שם הא שויא אנפשיה חד"א. ובהגה"ה שם כתבנו מה שנלע"ד לתרץ מה שהקשה רבינו הסמ"ג ז"ל כיון דקיי"ל שהמעיד יחידי עובר על לא יקום עד א'. א"כ אמאי לא גער שמואל על העד שהעיד על אשת הסומא שזינתה. ור' אמי לא גער על הסופר שאמר האזכרות לא כתבתי לשמן. וכן רבא לא גער על אשתו שאמרה ידענא דחשודה אשבועתא. עיין בפנים בהגה"ה :

**סימן י"ז** בדין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ודין אם בדבר שאסור מפני מראית עין יש להחמיר בו יותר מבדבר שאסור מצד הדין. הארכנו בזה לתרץ קושיית הט"ז על הב"י והרמ"א ז"ל. ובסוף כתבנו ביאור על מה שארז"ל במס' שקלים שצריך אדם לצאת ידי הבריות כו' והירושלמי שהביא שם בתוס' יו"ט ז"ל :

**סימן י"ח** אם שחט בסכין של משמשי עכו"ם או חתך בה בשר. אשר מרן הש"ך ז"ל כתב דג' דיעות הן בזה. הרמז"ל ס"ל דכל הבהמה אסורה. והרשב"א ז"ל ס"ל דמועיל הולכת שכר סכין ליה"מ. והרא"ש ז"ל ס"ל דא"צ גם להולכת ליה"מ. הארכנו בזה והוכחנו דכולהו ס"ל דהבהמה מותרת וצריך להולכת שכר סכין ליה"מ. רק דפליגי אם מותר לו לאכול מהבשר קודם שהוליך שכר סכין ליה"מ. דלהרמב"ם והרשב"א ז"ל אסור. ולהרא"ש ז"ל מותר. וברוך החונן דעת כי הוכחנו כ"ז בראיות נכוחות ונכונות. גם מה שמקשה רעק"א ז"ל אמאי שחיטתו כשרה הא קיי"ל כל מילתא דאמר רחמנא ל"ת אי עביד ל"מ. תירצנו בטוב טעם ודעת. ובהגה"ה שם מבואר לתרץ הקושיא שהקשו הראשונים ז"ל על הא דתנן השוחט

בשבת

בשבת וביו"כ שחיטתו כשרה אמאי לא אמרינן אי עביד לא מהני וכתבנו לתרץ בשני אופנים ובדברינו מתורץ כמה קושיות שהקשו בענין זה:

**סימן י"ט** דין עובר שהוליא אבר ונשחטה האם והיא נקבה אם מותר החלב. ונחלקו הפוסקים אם מהני ס' בההבהמה נגד האבר. ביארנו בזה דעת מרן הש"ך ז"ל. והבאנו גם מה דאיתא בסימן פ"א סע"ב בהגה"ה ז"ל ואם יש ס' בהמות בעדר ולא ידעינן בודאי שחלב מן הטריפה יוהר מחלב א' מן האחרות מותר כו'. ובהג"ה שם תירצנו דעת הר"א שהביא המחבר ז"ל שם סע"ה דאוסר מימי חלב משום אמה"ח. עוד הבאתי שם דעת המרדכי והמל"מ ז"ל שכתבו דכל היכא שלא הוכר האיסור בטל. הארכתי בד"ק:

**סימן כ'** בענין הנ"ל במש"כ בחיבורי מתת ידו ח"ר בד"ק של המרדכי ז"ל בענין זה. ומה שהוקשה לי אחר הדפסתי מתוס' דנדה (דף כ"ב ע"א). תירצנו בע"ה דעת תוס' דלעיל ודעת תוס' בב"ק (ד' כ"ה ע"א). וביארנו מחלוקת דר"א ור"י בזב שראה קרי עיין בפנים:

**סימן כ"א** דין בהמה שנשחטה היום ונתערבה בנה בין האחרות דרבינו המחבר ז"ל כתב דנכבשינהו דניידי ממקום קביעותן וכל דפריש מרובא פריש. ורבים הקשו הא הוי דשיל"מ וקיי"ל דדבר שיש לו מתירין לא אמרינן דמרובא פריש. הארכנו הרבה בענין זה. ומה שחידש מהר"ש לנדא ז"ל לחלק בין אם נתערב הבן קודם שחיטת האם ובין שנתערב לאח"כ. הארכנו להוכיח ממתניתין דסוף מס' מעילה נפל פרוטה של הקדש בתוך כיסו או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש כו' דאין לחלק בכך. עוד הארכנו להבין דעת רבנן ור"ע דפליגי שם במשנה ובמאי פליגי כתבנו בכל זה מה שנלע"ד: [א"ה. בתחילת התשובה הבאנו מה שהקשו איך מועיל נכבשינהו וניידי וכל דפריש מרובא פריש. הא קיי"ל דבדבר שיש לו מתירין לא אמרינן דמרובא פריש. ונשמט מהדפוס מה שנלע"ד לתרץ. לכן אציגה כאן מה שעלה במלודתי. דלפי מה שהראנו לדעת בסוף תשובה כי איסור אוא"ב אינו דומה לכל איסורי מאכל ומשקה שהתורה אסרתן. דהתם מונח האיסור על המאכל והמשקה בעצמן. ולכן אם יש להם מתירין אינן בטלין מטעם דעד שתאכלנו באיסור אכול בהיתר. וגם לא אמרינן ביה כל דפריש מרובא פריש. אמנם בהאי דינא דאוא"ב שנתערב הלא אין על הבשר אף אם נשחטו שניהם ביום א' שום איסור ומותר לאכלן ביום א' [רק לדעת בה"ג ז"ל אסור משום קנס] ורק האיסור מונח אקרקפתיה דגברא שאסור לו לשחוט וכמו שהארכנו בזה בפנים. וא"כ הלא הבשר לא נאסר מעולם. והאיסור שמונח על האדם. הלא בזה הוא מוזהר בכל ימיו. בין קודם שיש לו אוא"ב ובין בשעה שיש לו. ובין אח"כ אפילו אם ישחוט את הבן ביום מחר. ותמיד אין היתר לאיסור זה. לכן נלע"ד דזה לא נכנס בגדר דבר שיש לו מתירין. ולכן עתה שנתערב הבן מהני דנכבשינהו דניידי ואמרינן ביה ג"כ כל דפריש מרובא פריש. ובזה מסולק האיסור גם מאקרקפתיה]:

**סימן כ"ב** בענין דאיתא בזבחים (דף ע"ד ע"א) א"ר אבא א"ר טבעת של ע"ז שנתערבה במאה טבעות ונפלה אחת לים כו'. עיין בפנים מש"כ בזה:

**סימן כ"ג** דין המחמירים שלא לאכול מבהמה מסוכנת. והמחבר ז"ל כתב גדולי החכמים לא היו אוכלים מבהמה שממהרים לשוחטה כו' והש"ך ז"ל חילק בין בהמת ישראל לבהמת א"י עיי"ש. הבאתי מקור לזה דאין זה אלא מדת חסידות לגדולי החכמים. בו מבואר הערה למש"כ החת"ס ז"ל דכשמתירין לאחד איזה מאכל או משקה משום הפסד מרובה לא הותר אלא לבעליהן. אבל אחרים למה יקנו ממנו. וכתבנו הנלע"ד דכשהותר לכל הותר:

**סימן כ"ד** כתבנו ביאור למה דאיתא בשע"ת של הגאונים ז"ל דרב לא אכיל בשרא משום חלב ודם וגיד הנשה:

**סימן כ"ה** דין השוחט לאחרים ואח"כ נמלא הסכין פגום. דמרן הלבוש ז"ל כתב דחייב לשלם. והט"ז ז"ל חולק וס"ל דפטור הוכחנו דגם רבינו הרמ"א ז"ל ס"ל כדעת הלבוש ז"ל. ובהגה"ה שם הערנו אפילו אם השוחט שוחט את שלו איך מותר לו לשחוט על סמך שיבדוק הסכין אחר שחיטה הא איכא ספק איסור לכ"ח והערנו עוד למש"כ מרן התב"ש דאיכא בל תשחית עיי"ש:

**סימן כ"ו** עוד בענין דלעיל הבאתי מה שחידש בעל ערך ש"י דאם השוחט הי' שותף וקלקל פטור השוחט מטעם שמירה בבעלים. הוכחנו מגמ' דבב"ק דלכו"ע נקרא מזיק ובמזיק אין דין פטור בבעלים:

**סימן כ"ז** בדין ברכת השחיטה בדבר דאתייליד ביה ריעותא אם צריך לברך קודם השחיטה או לאחר הבדיקה. דנחלקו בזה הפוסקים ז"ל:

**סימן כ"ח** בדין היסח הדעת בברכת השחיטה:

**סימן כ"ט** תירוץ על קושיית מרן רעק"א ז"ל על מרן הש"ך ז"ל בענין כבולעו כך פולטו:

**סימן ל'** בדין חלדה שכתב המחבר ז"ל אם המטלית פרוש על צוארה ושחט שחיטתו כשרה. ויש מי שפוסל בזה. והט"ז ז"ל הקשה על מ"ד זה מתלמוד ערוך בפ' בהמה המקשה. וכתבנו לתרץ כפי הנראה לענ"ד:

**סימן ל"א** מתרץ קושיית מרן הט"ז על רבינו מהרי"ק ז"ל שכתב הרמ"א ז"ל בשמו דיש לבדוק [אם נשחט הרוב] קודם שיזרוק העוף מידו. ואם לא בדק קודם יבדוק אח"כ ולא חיישינן שמא ע"י הפירכוס נתרחב החתך:

**סימן ל"ב** בענין לעשות שליח לכסות דם חיה ועוף:

**סימן ל"ג** בענין ברכת הכיסוי וענין כיסוי הדם:

**סימן ל"ד** במה שמביא המחבר ז"ל דינא שחט חיה או עוף ושחט עליו בהמה פטור מלכסות אבל שחט בהמה ושחט עליו חיה או עוף חייב לכסות. והטור כתב האי דינא בשם בעהע"ט ז"ל. ומקשה הב"י ז"ל הלא ברייתא מפורשת היא. ולמה לא הביא דין זה מהברייתא. והט"ז ז"ל הקשה עוד דלמה לא הביאו הרי"ף והרא"ש והרשב"א בת"ה האי ברייתא. הארכתי בזה לבאר שיטתם מה שלא הביאו הראשונים האי ברייתא לדינא. ושהלדק עם הטור ז"ל מה שהביא האי דינא בשם בעהע"ט ז"ל ולא מהברייתא. עוד ביארתי בזה האי דינא דשחט עוף כשרה ואח"כ שחט עליה עוף ונתנבלה בידו חייב לכסות עיין בפנים מש"כ בזה:

**סימן ל"ה** דין עגל שהיה כל פרסותיה קלוטות ולא הי' אפילו

אפילו היכר סדק בין הפרסות. עיין בפנים הטלה בזה והכשרתי:

סימן ל"ו דין הטגל שהיה לו שני טחולים דבוקים זה אצל זה ולא זע"ז עיין בפנים:

סימן ל"ז דין הפסד מרובה. ודין היתר לצורך שבת ויו"ט וכו מבואר באיזה מקניהם יש יותר להקל. הערה למה שכתב בעל ר' לבי חיות בהגהותיו על הש"ס בענין הפסמ"ר. עוד הערה בענין זה שנסתפקו אם הי' הבהמה של א' היה הפסמ"ר ובשן של רבים אין הפסמ"ר כ"כ אם נחשב זה הפסמ"ר או לא:

סימן ל"ח כתבנו לתרץ דעת רבינו הב"י ז"ל דס"ל נקבים שאין בהם חסרון אפילו כי מצטרפת להו הוי ריבא לא פסלי בגולגלת והש"ך ז"ל חולק עליו. כתבנו מה שנלע"ד לתרץ ד"ק:

סימן ל"ט מש"כ רבינו הרמ"א ז"ל ניקב הושט הוי נבלה מחיים. והש"ך ז"ל חולק וס"ל דלא הוי אלא טריפה מחיים. הוכחנו מהגמ' גופיה כדעת רבינו דהוי נבלה מחיים. גם מה שנסתפק מרן רעק"א ז"ל בהגהותיו בבן פקועה בן ט' חי אם ניקב הושט אם גם בו הוי פסולו בשחיטה או לא. כתבנו הנלע"ד דאפילו לדעת רבינו ז"ל לא הוי בבפ"ק פסול בשחיטה:

סימן מ' בדין ניטל הזפק דהוי טרפה. מפלפל בהא דאמר ריב"ל גגו של זפק נידון כושט ביארנו בזה כמה אופנים לבאר למה אריב"ל דוקא בלשון זה דינו כושט ולא אמר ניקב גגו של זפק טרפה. והארכנו לפלפל במחלוקת רבי ורבנן בניטל הזפק. ומבאר שיטת הפוסקים שהביא בעהט"ע ז"ל שפסקו כרבי. פליגי עם תשובת הגאונים בביאור מחלוקת רבי ורבנן ובדעת ריב"ל כמאן ס"ל אי כרבי או כרבנן. ולכל השיטות ניחא מה שאמר ריב"ל גגו של זפק דינו כושט:

סימן מ"א דין סירכה דקיי"ל דהוי ריעותא גדולה וכל איזו ריעותא קטנה מצטרפת לה לתרל"ר. יגאתי להעיר לפי מה שחידש לנו הגאון ר' סנדר סור ז"ל להתיר קליפת הסירכה מטעם דאין זה סירכה אלא קרום שליםי וכן נהגינן בקליפה. א"כ לפי"ז יש לדון דלא הוי ריעותא גדולה. עיין בפנים:

סימן מ"ב דין ריאה שהיה בה חסרון בשיפולי אומה והסו"ב מומחין העידו שיכול להיות דהחסרון הוא בתולדה ודבר שהוא בתולדה לא נחשב לריעותא. והיה על מקום זה סירכה ורצו הסו"ב מומחין לחשוב זה כספק תרל"ר דרבו המחלוקת בזה. זה אוסר וזה מתיר. הוכחנו דכל דבר שיכול להיות שהיה כן בתולדה לא הוי אפילו ספק ריעותא. דחזקה דהשתא מברר לן דכמו שהוא עתה כן היה בתולדה:

סימן מ"ג דין נגלד פורתא דרבו הדיעות דהוי ריעותא מטעם דאיכא בגמ' מאן דמטריף אם ניקב קרמא עילאה לחוד. הוכחנו מהגמ' גופא דליכא מאן דמטריף בזה וכולהו ס"ל דאינו טרפה עד שיקבו שני הקרומים. ולכן נגלד פורתא לא הוי ריעותא כלל:

סימן מ"ד עובדא הי' שהיה סירכה באונא א' משני הלדדים וקלפו תחילה לד א' ואח"כ לד הב' ואח"כ בדקו בנפיחה ובלבן לד הא' והעידו הסו"ב כי כן דרכן תמיד לבדוק תיכף כשקולפין לד הא' כי אולי יבלבן הלא לא יצטרכו לקלוף לד הב'. ובפעם זה שכחו אם בדקו לד הא' תיכף ומסתמא לא בלבן אז ומה שמבלבן עתה יש לתלות במשמוש ידא דטבחא או בחוזק הנפיחה. או ששכחו לבדוק מתחילה לד הא'. עיין בפנים מאיזה טעם הכשרתי:

סימן מ"ה ביאור מש"כ הרמ"א ז"ל בפ"ז מה"ש ניקב א' מהסמפונות אפילו לחבירו טריפה ורבים מהראשונים ואחרונים תמהו על לשון אפילו שכתב רבינו ז"ל וביארנו כפי מה שהורוני מן השמים:

סימן מ"ו דין נימוק הכבד והיה לדס דרבינו הרמ"א ז"ל פסק דאע"פ שנשתיירו הכ' זתים ט' והט"ז ז"ל מקשה עליו. כתבנו מה שנלע"ד בביאור הגמ' דגיטין:

סימן מ"ז ביאור לרבינו או"ה ז"ל שכתב בדין ניקב הטחול שאין מועיל סתימת החלב. ורבים עמדו לבאר כוונתו. והנלע"ד כתבנו בביאורו:

סימן מ"ח דין עוף שנפל לאור והוריקה הכבד כנגד ב"מ הארכנו בביאור הגמ' (ד' נ"ו ע"ב) בעא ר"י בריה דריב"ל מריב"ל הוריקה כבד כנגד ב"מ מהו א"ל טרפה וכל הענין שם. וע"פ דברינו בביאור הגמ' מבואר היטיב דעת המרדכי ז"ל באותו ענין עיין בפנים:

סימן מ"ט ביאור דברי רבינו הרמ"א ז"ל שכתב הא דשינוי פוסל באברים הוא אחר שחלקן וממרסין בהם. עיין בפנים מש"כ בכוונת של וממרסין בהם:

סימן נ' דין נפילה שכתב המחבר ז"ל יש מי שאומר שכל שעמדה והלכה אפילו נמצא שינוי באבריה אין חוששין לה והרמ"א ז"ל מסיק וכתב ז"ל כל שאין השינוי מטריף בשאר בהמה והקשו מאי קמ"ל רמ"א ז"ל. כתבנו דטובא קמ"ל עיין בפנים:

סימן נ"א בדין גלודה שכתב הש"ך ז"ל דכשניטלו מקלתן כו' דטריפה. הוכחנו דגם מלשון הרמ"א ז"ל מוכח כן:

סימן נ"ב דין סימני עוף שכתב רבינו הרמ"א ז"ל שאין לסמוך עליהם ואין לאכול אלא במסורת והט"ז ז"ל מקשה ע"ז. כתבנו הנלע"ד לתרץ ד"ק:

סימן נ"ג בענין נותן טעם לפגם עיין בפנים:

סימן נ"ד בענין מה שמחמיר בעל פמ"א ז"ל שלא לשתות טיי שבישל א"י כתבנו הנלע"ד בזה:

בכדי שלא להוציא העמוד זה חלק . אציגה ענין א' שנשמט ממקומו בחיו"ד דין בשר ששהה ג"י בלא מליחה:

**ראיתי** בשו"ת עמק הלכה ז"ל בחיו"ד סוף סימן כ"ו שכ' ז"ל. עוד נ"ל דהנך ג"י שכתבו הגאונים דנתייבש הדם. לא משעת שחיטה מנינן אלא משעה שהופשט העור. דאיתא בנדה (דף נ"ה ע"א) הא דגלודה פסלי רבנן דאדהכי והכי שליט בה אוירא ומתה. ש"מ דהעור מעכב האויר שלא ישלוט בו. וכן איתא בשבת פ' כ"כ (דף קט"ז) ותכ"א מפשיטין את כולו כו' משום שנאמר כל פעל ה' למענהו מאי למענהו רב יוסף אמר שלא יסריח ופירש"י העור מחממו ומסריחו ש"מ שהעור אין מניח לאויר לשלוט בו. וכן משמע הלשון שכתב בשר ששהה ג"י בלא מליחה ולא כתב אם אחר השחיטה שהה ג"י אלא ודאי משעה שנעשה בשר מנינן. ויש להקל בזה כי בלא"ה חומרת הגאונים הוא עכ"ל:

**ולענ"ד** דבריו לע"ג. חדא דלפי דבריו דמדמה דין זה לגלודה דכתם. א"כ תצרך לחלק גם בדין זה ולומר דדוקא אם נפשט העור מהשדרה ומראשי פרקים או מחשבין הג"י מאותה העת אף דעדיין לא נפשט כל העור. וכן אף אם נפשט כל העור רק דעדיין לא נפשט מהשדרה והפרקים לא נתייבש הדם בתוכו כמו בדין דגלודה וכ"ז קשה לאומרן ולחדש דבר שלא חידשו רבותינו ז"ל:

**עוד** נלענ"ד דאינו דומה כלל לגלודה. דהתם הלא כ"ז שהבהמה בחייה ויש לה חמימות הפנימי. והעור אם היא שלימה מגין עליה שלא יכנס בה האויר הקר. דכ"ז שהיא חיה צריכה לחמימות הטבעי. ולכן ס"ל לחכמים דכיון שהופשט העור מעליה ישלוט בה האויר ויצנן אותה ותמות. וכטבע כל בע"ח שאם מתגבר הקרירות על החמימות מביאתן לידי מיתה. ואין החסרון בזה מצד שהבשר נתייבש. אלא הוא משום שהאויר הקר נכנס לתוך חלל הבהמה ומזיק אותה. והעור מעכב את האויר הקר מליכנס תוך חלל הבהמה:

**והמחבר** ז"ל ביו"ד סי' ל"ג סע"ב כתב ז"ל ניטל לחי העליון להרמב"ם טריפה כו' וז"ל הש"ך ז"ל סע"ק ג' ונתן טעם לדבר שהלחי העליון נברא בבע"ח לכסות פי הקנה שלא תכנס בו נשימת הרוח הקר פתאום לריאה ויקרר אותה וימות פתאום החי אם יכנס לריאה עכ"ל. וז"ל רבינו הגר"א ז"ל שם סעק"ב ואין לך מי שאין כמוה חיה כמו זו ולא שנאה במתניתין שאין שנויה במתניתין דבר שא"א לחיות כלל ביומו כו' ועיין ב"י ז"ל באותו הסימן מש"כ בזה. וא"כ אין מזה שום התחלת ראיה לומר דכ"ז שלא נפשט העור לא נתייבש הדם בהבשר דודאי כיון שילא החיות מהבהמה ואין לה חמימות הפנימי והטבעי נתייבש הדם והבשר מעט מעט וכמו ששיערו הגאונים ז"ל דעד ג' ימים נתייבש הדם בהבשר ואינו יוצא עוד ע"י מליחה. ואף העור נתייבש ונכוץ מעט מעט כיון שאין לו ליחות הפנימי. וכמו שאנו רואין בבהמה זקינה שאין לה ליחות הפנימי כל כך. נכוץ ונצמד בשרה וגם עורה וכן באדם זקן וכל בע"ח:

**ותדע** כי כן הוא דאין לדמות דין זה דנתייבש הדם נהא דגלודה. דנחזי אנן הלא בחיי הבהמה והעור שלימה בה האם נאמר דאז לא שלט בה אויר הקר כלל והעור מגין עליה לגמרי. זה לא ניתן להאמר כלל. דהא חזינן בעת שהקור גדול והבהמה עומדת בחוץ או נכנס הקור גם בתוכה בפנים ע"י נקבי הפרעוש שיש בכל בע"ח. ואם מתקררת הרבה מתה וזה מעשים בכל יום. הרי לפנינו דגם דרך העור נכנס אויר הקר בתוך חללה בפנים. וגם על הבשר שולט האויר אלא דכשהופשט העור מעליה שולט בה האויר יותר ומזיק לה יותר מהרה. דכיון שנתגברה הקרירות על חמימות הטבעי שבה נצטנן גם דמה בקרבה וממילא נתייבש בשרה מעט מעט עד שמתה. וכש"כ אחר שנשחטה וכלה מהבהמה כל חמימות הטבעי ודאי שנכנס האויר דרך עורה על בשרה ודמה ונתייבש מעט מעט. ולחלק בין מעט להרבה ולומר דכשלא הופשט העור מתייבש מעט ומותר. וכשהופשט מתייבש הרבה ואסור. זה ודאי לא ניתן להאמר כלל ליתן דברי הגאונים ז"ל שאסרו בשר ששהה ג"י בלא מליחה לשיעורין. ובפרט עתה שנשחטה הבהמה וצוארה נחתך ופתוח. וגם החזה שלה פתוח דהא השו"ב חותך לבדוק הריאה. א"כ הלא דרך אותן שני המקומות הפתוחים נכנס אויר הרוח לתוך הבהמה ומייבש הבשר ונתייבש גם דמה בבשרה:

**גם** מה שהביא ראיה מהא דשבת דלכן ס"ל לחכמים דמפשיטין את כולו וא"ר יוסף בטעמן שלא יסריח ופירש"י שהעור מחממו ומסריחו ש"מ שהעור אין מניח לאויר לשלוט בו עכ"ל. נלע"ד דגם מזה אין שום התחלת ראיה. דהא נחזי אנן הלא אף אם יונח הבשר ויוקפל בתוך חתיכת בגד למר בעת חום השמש. גם כן יחמם מחום הבגד והשמש את הבשר ויסריח האם יעלה על הדעת לומר דאם הנית הבשר כל הג"י כך לא נתייבש דמו בתוכו. הלא אדרבה אנו רואין בעינינו דאם הונח הבשר באופן זה נתייבש הבשר והדם בתוכו יותר משהיה מונח כך בלא דבר המחממו. וכל מה שהוא מתחמם יותר מתייבש דמו יותר וכל מה שנתייבש דמו ביותר מסריח יותר מהרה. גם מה שהביא ממשמעות הלשון שאמרו בשר ששהה ג"י דמשמעו דמשעה שנעשה בשר מנינן. זהו תימה גדולה. אטו עד שלא נפשט העור אינו יכול להתוך מהבהמה חתיכת בשר מבפנים ולאכול. והיכף כשנשחטה הבהמה מיקרי בשר וכגוונא דארז"ל בב"ק (דף מ"א סוף ע"א) וכן הוא בפסחים (דף כ"א ע"ב) ובקדושין (דף כ"ו ע"ב) את בשרו ל"ל דאע"ג דעבדיה כעין בשר דשחטה אסור. אלמא דמשעת שחיטה מיקרי בשר (ומה שארז"ל בלשונם כעין בשר כוונתם כעין בשר היתר):

**אחר** שנים הרבה קניתי שו"ת שואל ומשיב ומצאתי במהדורא חמישאה בחלק יוסף דעת סוף סימן מ"ב ד"ה והנה כו' שמביא שם תשובה מהגאון ר"א הורוויטש אם נכון וכשר להדיח עגלים הנשחטים טרם יעברו ג"י בלי הפשט מעורם כו' והתמיר בזה עי"ש. ומדבריהם ג"כ ראיה נכונה דהג"י מתחיל משעת שחיטה ולא משעת הפשט. דאל"כ הלא לא היה צריך להדיחם כ"ז שלא הופשט העור:

שנת **ואם יתמהמה חכה לו כי בא יבוא** לפ"ק